АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

В. В. ИВАНОВ, В. Н. ТОПОРОВ

# ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ СЛАВЯНСКИХ ДРЕВНОСТЕЙ

## Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1974

В монографии излагаются результаты исследовани
древнейшей д.ховной культуры славян на основании
ческого анализа соответствующих терминов и со
фольклорных текстов на разных славянских и балтийс
Восстанавливаются древнейшие типы текстов, отраж
деленные черты древнеславянской культуры.

Ответственный редактор

И. И. РЕВЗИН

И $\frac{70101-0449}{042\ (01)-74}$ 312-74

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая монография представляет собой продолжение и дальнейшее развитие концепции авторов, отраженной в ряде работ, посвященных реконструкции праславянского текста и набора основных семантических оппозиций, которые определяют структуру текста.

Вместе с тем это исследование является самостоятельным целым. Оно строится вокруг восстановления одного основного текста, в значительной степени определяющего многие другие тексты, которые могут рассматриваться в ряде отношений как производные от него. Этот основной текст связан с важнейшими параметрами духовной и материальной жизни древних славян. В его фрагментах участвуют существенные термины, лексической и фразеологической реконструкции которых посвящены этимологические разделы книги. В этих последних пришлось обращаться как к данным других древних индоевропейских традиций, так и специально к фактам двух смежных ареалов — балтийскому и балканскому. Без такого широкого языкового и культурно-исторического контекста в настоящее время нельзя подходить к решению вопроса об этногенезе славян и о славянских древностях. Особое внимание в книге уделено различным трансформациям основного текста, определяемым позднейшими условиями культурного и исторического бытования этого текста. В свою очередь учет многообразных трансформаций основного текста, ранее рассматривавшихся изолированно, позволяет существенно расширить круг источников (хотя бы и вторичных), дающих возможность установить многие новые детали основного текста. Используемые типологические параллели из других традиций помогают установить хронологические, пространственные, социальные и культурные особенности как основного текста, так и его конкретных трансформаций. Данные по типологии бинарных оппозиций в связи с оценкой их роли для современной лингвистики и смежных дисциплин могут быть использованы для уточнения места праславянского комплекса среди других культурно-языковых традиций.

## Часть первая

# РЕКОНСТРУКЦИЯ ФРАГМЕНТОВ МИФА О БОГЕ ГРОЗЫ И ЕГО ПРОТИВНИКЕ

---

### Глава 1

## ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЕ *ПЕРУН*(Ъ) В СВЯЗИ С РЕКОНСТРУКЦИЕЙ ПРАСЛАВЯНСКИХ, БАЛТИЙСКИХ И ОБЩЕИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ТЕКСТОВ О БОГЕ ГРОЗЫ

1.0. Миф о Боге Грозы при наличии ряда широких типологических параллелей у разных народов мира можно считать в описываемой ниже специфической форме (в частности, языковой) общим наследием древних индоевропейских традиций. Сравнительно-историческое исследование позволяет восстановить общее наименование как главного героя, так и его противника, а также название основного действия, к ним относящегося, и существенных вспомогательных предметов, выступающих в мифе. В имеющихся сравнительно-исторических работах, касающихся имени главного героя мифа — индоевропейского Бога Грозы (лит. *Perkūnas*, лтш. *Pērkōns*, прусск. *Perkuns*, ср. *percunis*, праслав. *Perunъ* и т. д.), в самой малой степени были использованы данные живой до сих пор белорусской традиции. Между тем именно в ней, как и в непосредственно с нею связанной литовской (т. е. на весьма ограниченной территории, где прослеживаются культурные и языковые связи, унаследованные от глубокой древности и продолжающиеся до сегодняшнего дня), можно найти наибольшее число данных, позволяющих восстановить этот миф. Предлагаемая реконструкция основана прежде всего на внутреннем анализе трансформаций мифа в пределах белорусской и литовской традиций, отраженных в текстах разных жанров (предания, поверья, сказки, заговоры, пословицы, поговорки, речения). Весьма существенно, что археологические находки как в Литве, Латвии, так и на территории Белоруссии, обнаруживают явные следы культа змей, культа камней, конских захоронений и т. д., т. е. тех элементов, которые выступают и в рассматриваемом ниже мифе (ср. Седов, 1961; Седов, 1966; Гуревич, 1947; Гуревич, 1962; Tarasenka, 1958; Гурина, 1967; Archeologijos bruožai, 1961, и др.).

1.1. Основная сюжетная схема достаточно хорошо раскрывается в белорусских сказках и литовских текстах такого содержания: бог или другой персонаж, замещающий при этих трансформациях Пяруна-Перкунаса, ссорится со своим противником, в частности, с нечистым. Он грозит ему: «Я тебя убью!» Бог возражает: «Как же ты меня убьешь? Ведь я спрячусь!» — «Куда?» — «Под человека!» — «Я убью человека — и тебя убью». — «А я спрячусь под коня!» — «Тогда я и коня убью — и тебя убью!» — «А я под корову спрячусь!» — «Я и корову убью — и тебя убью!» — «А я под дерево спрячусь: там ты меня не убьешь». — «Я дерево разобью — и тебя убью!» — «А я под камень спрячусь!» — «Я и камень разобью, и тебя убью». — «Ну, тогда спрячусь в воду». — «Там тебе место, там и находись!» Если где-нибудь ударяет молния (блр. *пярун*), то это Бог бьет нечистого (см. сказку № 3, «Бел. сб.», IV, дополнение, стр. 155, ср. там же № 5, стр. 157—158, и «Бел. сб.», IV, № 1, стр. 8). На основании многочисленных подобных белорусских, других восточнославянских и балтийских текстов можно реконструировать основную сюжетную схему мифа о Боге Грозы, преследующем Змея, отдельные эпизоды которой подтверждаются и приводимыми ниже данными других индоевропейских традиций (см. Ivanov, Toporov, 1970; Иванов, Топоров, 1971).

A. Бог Грозы находится *наверху*, в частности, на *горе*, на *небе* (где вместе с ним находятся Солнце и Месяц), у *вершины* трехчастного *мирового дерева*, обращенного к *четырем* сторонам света.

B. Змей находится *внизу*, у *корней* трехчастного *мирового дерева*, на черной *шерсти*.

C. Змей похищает *рогатый скот* (и прячет его в пещере, за скалой); Бог Грозы, разбивая *скалу*, освобождает скот (или людей).

D. Змей последовательно прячется под разными видами живых существ или обращается в них (человека, коня, корову и др.); Змей прячется под *деревом* или под *камнем*.

E. Бог Грозы на *коне* или на колеснице своим оружием (*молотом* — *молнией*) ударяет по дереву, сжигая его, или по камню, раскалывая его.

F. После победы Бога Грозы над Змеем появляется *вода* (идет *дождь*); Змей скрывается в земных водах.

1.2. Предложенная реконструкция подтверждается белорусскими, другими славянскими и балтийскими материалами и данными иных родственных традиций. Вместе с тем белорусские материалы вносят существенные дополнения в другие, ранее известные, так как в них отражен повторяющийся сюжет, где Перун противопоставлен отрицательному мифологическому персонажу. Отправляясь от этих белорусских данных, можно открыть и в других родственных традициях (в частности балтийских и других индоевропейских) факты, удостоверяющие древность этого сюжета.

Древнейшая форма этого сюжета может быть восстановлена на основании ряда сохранившихся белорусских сказок, поверий

и примет. Речь идет о борьбе *Перуна* со *Змеем*, во время которой Перун преследует Змея, а тот прячется от него, причем в конце Перун поражает Змея, спрятавшегося в *дупле дуба*. Оружием Перуна обычно являются *камни*. Лучше всего этот сюжет сохранился в нескольких сказках, записанных на Могилевщине и Гомельщине, где Змей еще отражен как таковой (Змей, цар Змей, вуж), тогда как Перун обычно заменяется мифологическим существом по имени Гром, снабженным иногда «перуном» в качестве атрибута (оружия, ср. «перуновы стрелы» в том же смысле): «Як привёв их к *дубу*, ды показав гэтый *дуб* — *Гром* як дав *пяруном* — дык *дуб* и расщапив!» (Бел. сб., III. № 36, стр. 227). На основании анализа белорусских текстов было установлено (Иванов, Топоров, 1970), что в них на месте главного героя мифа, схема которого приведена выше, может выступать Перун, Гром, Бог, Илья-пророк, человек-герой волшебной сказки. На месте же его противника могут выступать Змей, Змей-Горыныч, Змиулан-Царь, Дьявол, черт, лихой человек. Часть этих «аллоперсонажей» (такие, как Бог, Илья-пророк, Дьявол, черт), несомненно, является более поздней, т. к. они заимствованы из христианской традиции; однако последняя под влиянием пережитков язычества преображается таким образом, что и в сюжетах, содержащих эти поздние аллоперсонажи, могут быть найдены следы весьма древних дохристианских представлений.

Белорусские материалы, относящиеся к слову *пяру́н* 'гром' (также в диалектах *перун*) и к соответствующему собственному имени, позволяют не только подтвердить данными поныне живой традиции, но и существенно расширить круг тех представлений о Перуне, которые можно извлечь из древних славянских (прежде всего древнерусских) источников. В чисто лингвистическом аспекте белорусские данные (так же как и украинские, а также и старые русские, вплоть до поэтической традиции, закрепленной в литературном языке) заставляют поставить вопрос об отношении между нарицательным существительным *пярун* 'гром' (ср. *пярун* 'удар грома': Няхай мяне пярун заб'е; *перуновы*. Беларуска-рускі слоўнік, 1962, стр. 771, 688; *пярун*: Пярун разьбіў дрэва; У Хвядоса пярун спаліў гумно з дабром; Я надта баюся мыладні і пяруна. Бялькевіч, 1970, стр. 378; *перун*, *пярун*: Як˜ уда́рыў пе́рун прама ў ха́ту. Янкоўскі, 1960, стр. 89 и др., см. Носович, 1870), известным (в соответствующей фонетической форме) и в западнославянских языках, и именем собственным *Перун*, которое обычно относится к некоторому мифологическому существу (или — вторично — к человеку, ср. *Пярун*, *Перуноў*, *Перуноўскі*. Бірыла, 1969, стр. 342). Это отношение не обязательно следует понимать таким образом, что нарицательное существительное явилось результатом преобразования сферы употребления собственного имени (хотя последнее верно в таких частных случаях, как употребление формы мн. ч. *перуны* в русской поэзии). Белорусские (как и другие восточнославянские) данные можно рассматривать как архаич-

ные и в том отношении, что они сохраняют живую связь между нарицательным существительным и собственным именем, ср. из этимологически близких индоевропейских параллелей соотношение латинского нарицательного существительного *quercus* 'дуб' при кельтском собственном имени Ἀρκυνία, употреблявшемся в качестве названия леса, а также хеттского нарицательного имени существительного *peruna-* 'скала' и собственного имени *Perųa-/Pirųa-*, относящегося к мифологическому существу, ср. два таких же значения в вед. *parjanya-* 'дождевая туча' и *Parjanya-*, имя бога. Белорусские фольклорные тексты, сохраняющие это архаичное двоякое употребление слова *пярун*, вместе с тем уникальны среди славянских (и других живых индоевропейских — за исключением балтийских) еще и потому, что в них отражена связь Перуна как с дубом (ср. лат. *quercus* и его параллели в других языках), так и с камнем и с горой (ср. приведенное выше хеттск. *peruna-* и его германские соответствия: гот. *fairguni* и т. п.).

1.3. Приурочение Пяруна к *горе* как месту поединка или же месту его обитания сохранено до недавнего времени в тех белорусских текстах, где кратко воспроизводится вся реконструируемая сюжетная схема: Дык тут на гэтой *горе* пярун чорта забив (Бел. сб., IV, дополнение, № 6, стр. 158).

В полесской сказке, герой которой восходит к тому же образу Бога Грозы, он прямо соотнесен с горой: Сышоў з *горы* да як уперся плячом, дак толькі земля застегнала, *гара* з дубом пасуналася і шабалдых у воду (Сержпутовский, 1911, № 5, стр. 13). Общевосточнославянский характер этого соотнесения доказывается регулярным упоминанием в летописях горы или холма, где стоял идол Перуна: *холмъ* где стояше Перунъ, Лавр. летоп., 54; Перуна же повелѣ . . . влещи с *горы*. Лавр. летоп. 116 (другие летописные данные в этой связи см. Иванов и Топоров, 1965, стр. 12—13).

Для доказательства общеславянского характера этого соотношения существенно широкое распространение называния возвышенностей по имени Бога Грозы. Упоминаемое в Третьей Новгородской летописи место *Перынь*, где стоял идол Перуна, приурочено к возвышенности.

Самый тип образования этого имени на *-ūni* > *-ынь* является весьма архаическим (ср. также архаическую форму прѣгыни). Заслуживает внимания то, что новгородские летописи (в самом чередовании форм *на Перынѣ*, *на Перуни*) подтверждают ощущение живой семантической связи между топонимом и именем бога несмотря на морфологическую уникальность отношения между суффиксами этих слов. Некоторые подобные обозначения возвышенностей, образованные от имени Перуна, известны и на западнославянской территории (Mansikka, 1921). На южнославянской территории, в частности, в Истрии, засвидетельствованы многочисленные названия гор и возвышенностей либо прямо по имени Перуна (*Perun*, гора высотой 881 м, взгорье *Perunac*), либо

составным обозначением типа «Перунова гора, Перунова возвышенность» (Иванов, 1903; Миков, 1934, стр. 174; Филиповић, 1948 и 1954; Петровић, 1952, Žić, 1954; Wasilewski, 1958; Христов, 1964, стр. 272; Duridanov, 1966, 99—102 и др.). Еще большее количество названий с этим корнем относится к поселениям, которые могли быть названы по соответствующим возвышенностям; некоторые из них особенно интересны, ср. чеш. Na Pernejch — Trebihoště, Profous, 1951, III, стр. 342, при словенск. Perun—Trebišča, Žić, 1954, стр. 233—234 (ср. упоминание требищ в связи с Перуном в Новгородской летописи, Комисс. список, стр. 160); многие названия этого корня относятся не к возвышенностям, но, в частности, к водным объектам, ср. ниже о роли воды в реконструируемом мифе (см. о таких названиях Zwoliński, 1965, стр. 108, 124; Rospond, 1951, I, стр. 239; Gołębiowska, 1964, стр. 93; Trautmann, 1948—1956, II, стр. 105; Trautmann, 1950, стр. 15, 20, 115; Witkowski, 1970, 369—370; сюда же, может быть, Bezlaj, 1961, стр. 82—83, 91 и др.). Характерно, что наряду с *Перун* и под. как названиями гор и возвышенностей, в Югославии известны многочисленные случаи наименования объектов того же рода как *Св. Илиjа* (см. Српски митолошки речник, 1970, стр. 232—233), ср. выше об аллоперсонажах, выступающих позднее в функции главного героя мифа. Подобные указанным составные обозначения возвышенностей, образующие сложное слово, весьма характерны и для восточно-балтийских языков: лит. *Perkūnkalnis*, встречающееся в качестве названия разных возвышенностей (Balys, 1937, стр. 163) и в одном случае связываемое с известием о находке бронзовой статуи золотистого цвета (Būga, 1958, стр. 149). Замещением имени Перкунаса объясняются названия возвышенностей типа *Griausmo kalnas* (Balys, 1937, стр. 163, № 237); о других названиях с этим корнем см. Balys, 1937, стр. 161—164; LATS, 1959, стр. 878; LUEV, 1963, стр. 122; Gerullis, 1922, стр. 119; Zwoliński, 1965, стр. 624; Rospond, 1951, I, стр. 237; Leyding, 1959, II, стр. 79, 93, 105, 147 и др.

Некоторые из литовских названий возвышенностей, не являющихся сложными словами, архаичны по типу образования, как *Perkūnija*, совпадающее с кельт. Ἀρκυνία.

Относительно ряда таких названий возвышенностей говорилось, что там некогда жил Перкунас (Balys, 1937, № 235). В литовском фольклоре сохраняются свидетельства, по которым Senovėje Perkūnas gyveno aukštame neprieiname kalne «В древности Перкунас жил на высокой неприступной горе» и Seniau Perkūnas gyveno žemėje, aukštame kalne «Прежде Перкунас жил на земле, на высокой горе» (Balys, 1937, стр. 149, № 4 и № 5; ср. также Balys, 1939; Basanavičius, 1885; Basanavičius, 1970; Buračas, 1934; Skardžius, 1964; Dundulienė, 1969). Относительно латышского Перкона можно предполагать сходные представления как на основании многочисленных приводимых ниже косвенных сви-

детельств, так и ввиду непосредственного старинного (1610 г.) описания ритуала вызывания дождя во время засухи: . . . quando magna est siccitas terrae, in defectu pluviae, solent in collibus inter densissimas sylvas tonitrua adorare . . . invocando Percunum» (Šmits, 1940, стр. 1400, № 23119). Этот древнелатышский ритуал, сохранившийся и после принятия христианства, позволяет реконструировать обрядовые истоки этого мифологического представления; сам ритуал вызывания Бога Грозы (и дождя) совершался на возвышенности.

В некоторых литовских и латышских фольклорных текстах Перкунас описывается наподобие литовского феодала, обитающего в замке. Хотя часть подробностей описания литовского Перкунаса может быть результатом позднейшего развития, древность соотнесения вершинного положения Бога Грозы с высшей социальной группой подтверждается ролью Перуна в клятвах древнерусских князей, где имеет место бинарное противопоставление Перуна, стоявшего на возвышенности — «горе», Велесу, идол которого, очевидно, мог находиться и не на возвышенности, и соответственно противопоставление княжеской дружины и всей Руси. Сходная роль была у Юпитера-громовержца как бога патрициев, противопоставленного хтоническим богам плебса; функциональное отождествление Юпитера и балтийского Бога Грозы многократно свидетельствуется старыми источниками (Mannhardt, 1936, стр. 139, 435, 438, 613 и т. д.).

Балтийские и славянские представления, связывающие Бога Грозы и гору, оказывается возможным возвести к общеиндоевропейским ввиду этимологической связи имени бога с названием горы как в других древнеевропейских языках (гот. *fairguni* 'гора', по типу образования совпадающие с др.-русск. *Перынь* и **перегыни*, и с балтийскими именами на *-uni*), так и в восточных и.-евр. (др.-инд. *parvata-* 'гора') и архаическом хет. (*peruna-* 'скала'). Этимология др.-инд. *parvata-*, предполагающая его родство с именем Перуна (Mayrhofer, 1966), подвергалась сомнению (Hamp, 1967); тем не менее ее можно доказать полным совпадением приводимых ниже древнеиндийских контекстов употребления *parvata-* в пересказе данного мифа и соответствующих формул в других индоевропейских языках, в частности, в белорусском. Особый интерес представляет значение ведийского *parvata-* 'камень для того, чтобы давить; давильный камень' (RV, X, 94; III, 35, 8), Renou, 1967, стр. 451 (там же о пограничном камне как горе), ср. ниже о роли жерновов в реконструируемом мифе. Что же касается хеттских данных, то для подтверждения связи Бога Грозы с горой можно привлечь не только этимологию хеттск. *peruna-* 'скала' (в одном случае пишется с детерминативом имени бога), но и хеттский ритуальный текст KBo III, 7, включающий миф о Боге Грозы. В этом ритуале говорится о том, что священная гора Цалияну, которой поклонялись в древнем культовом центре Нерик (Güterbock, 1961, стр. 94), «*дождя* желала» (*ḫe-i-ú-un ú-e-ik-ta*).

Поскольку соответствующий ритуал связан с протохеттским культовым центром, с этим местом можно сопоставить и то, что в недавно изученном древнехеттском ритуале KBo XVII 4, отражающем сходную традицию, *peruna-* 'скала' встречается в связи с совершением обрядов (обр. ст., III, 45′, Otten-Souček, 1969, стр. 34—35). Приношения горам в связи с Богом Грозы встречаются и в других хеттских ритуалах (Otten, 1963, стр. 248—249). С хеттскими ритуальными текстами можно сравнить упомянутый старолатышский ритуал вызывания дождя, также совершавшийся на возвышенности. Из ярких типологических параллелей (к которым может принадлежать и протохеттский обряд, если он не отражает позднейших контактов с индоевропейской традицией) следует в особенности отметить древнемексиканские ритуалы приношения горам, чтобы они дали дождь, и упоминания богов гор в церемонии вызывания дождя в связи с богом Тлалоком, см. Cordry, 1968, стр. 43. Если соответствующий обряд реконструируется для общеиндоевропейского, то он может представить интерес и для определения ландшафта предполагаемой первоначальной территории расселения носителей индоевропейских диалектов; в таких традициях, как восточно-балтийская, он сохранялся как пережиток, давно утративший связь с географическими реалиями (горные вершины, у которых собирались облака), отчетливо проступающими, например, в приведенной мексиканской параллели (см. поставленную Бранденштейном (Brandenstein, 1952) проблему изменения значения выступающего в данном мифе индоевропейского названия 'неба' **nebh-e/os-* в связи с миграциями).

В хеттском языке наряду с *peruna-* 'скала' засвидетельствовано *Piru̯a-* / (*Peru̯a-*), выступающее и в качестве нарицательного и в качестве собственного имени бога. Некоторые атрибуты этого бога (такие, как конь и серебряные предметы, в частности, серебряная узда) позволяют соотнести его с Богом Грозы, участвующим в ряде сходных эпизодов в реконструируемом мифе. Это сходство мотивов, связанных с Богом Грозы и с *Piru̯a-*, подкрепляется и этимологической связью *peruna-* и *Piru̯a-* / *Peru̯a-* из **peru̯o-*. В свете этих данных особый интерес представляет недавно выявленное наименование ритуального места в хеттских текстах: É$^{NA_4}$*ḫegur* $^{d}$*Piru̯a* «дом вершины (с детерминативом «камень») бога Пирвы» (Güterbock, 1967, стр. 81, прим. 14). В этом наименовании храма, по-видимому, отражается более древнее представление о поклонении богу Пирве на возвышенности. В связи с этим можно заново рассмотреть этимологию *ḫegur-* 'вершина', 'пик' сопоставляемого с др.-инд. *agra-* 'вершина', 'пик', 'начало' (Pedersen, 1938, стр. 183), авест. aγrō 'первый', aγrəm 'начало', лтш. *agrs* 'рано'. Судя по хеттско-древнеиндийскому соответствию, топографическое значение слова-первоисточника было изначальным; дальнейшее развитие значения объясняется позднейшим пониманием вершины, верха в более абстрактном плане — как пространственном, так и временно́м (что вполне соответствует

принципам обозначения пространственно-временных отношений в связи со схемой мирового дерева, о которой речь идет ниже). На основании этого семантического вывода может быть предложено этимологическое сближение хет. *ḫegur-*, как и связанных с ним вышеупомянутых слов, с индоевропейскими названиями горы-возвышенности, а также леса (см. ниже). Для хеттского слова можно предположить исходную форму **Hegur- / *Heg$^{w}$r-* (где лабиовелярный мог еще быть двуфонемным сочетанием, и, следовательно, мог выделяться суффикс *-ur*). В таком случае, согласно принципам строения древних именных основ, при присоединении суффикса (*-ā-*, *-ə-*) к основе ** Heg$^{w}$r-* гласный корня (*-e-*) редуцировался, а сочетание ларингального с *g$^{w}$* упрощалось либо в связи с изменением лабиовелярного *g$^{w}$* > *g*, либо путем метатезы ларингального (др.-инд. *giri-*, где *-i-* из ларингального). Наличие лабиовелярного свидетельствуется др.-греч. βορέᾱς, обозначающим северный ветер, что хорошо согласуется со всем реконструируемым семантическим полем. Лабиовелярный обнаруживается в формах, хранящих след чередования **e/o* после **g$^{w}$*, тогда как в формах без следов огласовки **e* вместо **g$^{w}$* находится *g*: **gor-*, **gər-*. Это можно соотнести с дополнительной дистрибуцией, исследованной Куриловичем (Kuryłowicz, 1935.)

Таким образом, к праформе **Heg$^{w}$r-* удается возвести не только уже приведенные слова и близкие к ним (как алб. *gur* 'камень, скала', ср. в связи с излагаемыми ниже мотивами мифа *gur zjárrri* 'огниво', *gur mulliri* 'жернов', *guroś* 'превращать в камень' и т. п.), но и через праформу **Hg$^{w}$e/or-* > **gor-* целый ряд других слов, ср. слав. **gora*, название горы *Bora* в Македонии (Bonfante, 1968, стр. 99), фракийские элементы *gar-*, *ger-* в местных названиях, связанных, видимо, с возвышенностями, — Γάρησκος, Tugu-gerum, Ῥολλι-γεράς и под. (см. Дечев, 1952, стр. 10; Mayer, 1957—1959), многочисленные иранские примеры — авест. *gairi-* (*gari-*) 'гора', согд. *γr*, хотан-сакск. *ggarä*, *ggara*, *ggari*, пушт. *γar* 'холм, гора' (ср. в контекстах, где речь идет о дожде: Pah ghrūno kkshé shéh bārāh shewé wī pah dé khweṛ kkshé zorāwer sēlāb rādzī 'когда на вершинах выпадает дождь, по этому водному пути низвергается громадный поток', Kumah chéh tā wai'elè wah, pah ghrụh kkshé chéh mūng da bārāh nah pah ghār kkshé pụṭ shewī wū 'ту (повесть), что ты рассказывал, когда мы были на возвышенностях, и укрылись от дождя в пещере', Lorimer, 1915, стр. 105, § 196, и стр. 126, § 234), ягнобск. *γar*, язгул. *γār* 'камень', 'скала' (ср. арм. *girī*), а также шугн. *žīr*, рушанск. *žēr*, бартанг. *žēr*, хуфск. *žoer*, сарык. *žer* и т. п. со значением 'камень', совпадающим с древнебалканскими данными. Особо следует рассматривать древние топонимические, в частности, оронимические, основы с полным или частичным удвоением, ср. Γάργαρον, Γάργαρα (одна из вершин Иды в Троаде), Γάργαρον (Лампсак, Эпир, Италия), Γαργαρια (Нижняя Италия), *Garganus* (полуостров в Апулии) и под. (Schachermeyr, 1954; Гиндин, 1967, стр. 93 и др.), обычно рассматриваемые как элементы архаического

доиндоевропейского «эгейского» слоя. Надежность предложенной выше этимологии увеличивается благодаря отражению значения 'камень' в хеттск. детерминативе$^{NA_4}$ при слове *ḫegur-* в приведенной формуле. Вес этого аргумента тем более значителен, что камень как атрибут Бога Грозы выступает и в различных ритуалах, в том числе и в приводимых далее восточнославянских (особенно частых в Белоруссии) упоминаниях камней Бога Грозы, а также и в соответствующих мифах, в частности, о каменном небе. К этому же кругу явлений относится поклонение камню, лат. *lapis*, который в Риме был архаичным воплощением Юпитера, ср. ст.-лит. *Akmo* в латинской передаче как камень — ипостась бога (в связи с Перкунасом, Mannhardt, 1936, 435).

Показательно описание ритуала у одного из дардских племен — западные кати: . . . Их обычай молиться был таков: (если) где был большой источник. . . и большой камень (*állы voṭ*), (то), придя туда, клали на камень ком сливочного масла. . . и один человек становился *жрецом* (*pṣ̌ы*). Став жрецом, он смотрел в *небо* (*dik'a por*) и громко произносил (заклинания). . . О Имра! О Бог, властвующий над людьми! *О Багишт*! (е Imró! Délu mač̣imṛór —о! о Bagíṣ̌t-о!) — и жрец, стоя впереди и простирая руки к небу, говорил: «О *Имра*! Тебе (эта) молитва!» . . . *зажигали* арчу. Дым, поднимаясь, достигал жены Имра (говорят, ее называли *Кымрай*), а семь звезд (Большой Медведицы) на небе считались ее дочерьми. См. Грюнберг, 1971, стр. 283—286 (в этом рассказе отражены древнейшие черты ритуала, посвященного Имре, ср. далее о ведийском Индре, и некоторые элементы мифа о Боге неба или грозы, ср. мотив его жены Кымрай, одной из главных богинь кафирского пантеона, детей и т. д.).

1.4. Наряду с горой Бог Грозы во всех рассматриваемых традициях связан и с *деревом* (особенно *дубом*), *дубравой*, *лесом*. 'Гору' и 'лес' в качестве атрибутов Бога Грозы можно в известном смысле считать равнозначными элементами. Это вытекает из приводимых контекстов, где в ряде случаев при имени Бога Грозы названия горы и дубравы (дуба) взаимозаменимы или соединяются вместе, являясь носителями одной и той же функции. В то же время такое семантическое соотношение: 'гора'='лес' принадлежит к числу широко распространенных в разных традициях: славянских (в частности, общеславянское **gora* может использоваться в диалектах в том и другом значении: сербо-хорв. *гȍра* 'гора', 'лес'), балтийских, а также в целом ряде неиндоевропейских: тюркских (др.-тюркск. *taγ* 'гора', турецк. *tag* 'гора', казахск. *тау* 'гора', якутск. *тыа* 'лес'), монгольских, финно-угорских (саамск. *varr* 'гора, лес', эрзя-мордов. *v́iŕ* 'лес'), японск.: 山 *яма* 'гора', в говорах Кюсю *яма* 'лес' (Поливанов, 1928, стр. 32, примеч. 1). В славянских диалектах, особенно в южно-славянском, эта семантическая связь отмечается в целом ряде случаев типа **gvozd* 'лес', отраженного в обозначениях леса, ср. словенск. *gozd* 'лес', и горного густого леса, скалы, высокого торчащего

камня в горах': *гвозд* в черногорских диалектах, Толстой, 1969, стр. 62—63; ср. значение 'скала' наряду со значением 'гора' у индоевропейских слов, родственных имени Перуна, и отмечаемую ниже роль камней в мифе о Боге Грозы. Ряд славянских слов этого семантического поля представляет особый интерес потому, что в них отражено значение признака 'с у х о й' (применительно к лесу, в частности, на возвышенности) в противоположность '*мокрому*', связанному с водой: рус. диал. *бор* 'крупный сосновый или еловый лес на возвышенной сухой местности', *боровина* 'сухое место, возвышенность среди болота, хвойный лес на возвышенном месте', ср. доказательство древности этого значения полесской основы *боровы́й* в ее соответствии архаическому словенскому *boróv* 'постный, сухой' в *boróve mesó* 'постное, сухое мясо' (Толстой, 1969, стр. 30—41, ср. *borova jed*, *boróv krùh* 'сухой хлеб' и т. п.), где можно предполагать след ритуального значения признака 'сухой' по отношению к еде. Эти данные и другие им подобные позволяют предполагать здесь связь с признаком 'сухой' (и более опосредствованно с 'огнем') в противоположность 'не сухому' и 'воде'. Вместе с тем устанавливается и связь полесской основы *боровый* с признаком 'верхний', ср. противопоставление *боровы́й грыб — моховы́й грыб*, относящееся к белым грибам, выросшим соответственно на высоком месте (на «бору») или на низком месте (Лексика Полесья, 1968, стр. 22). Для данной работы это представляется существенным потому, что те же налагающиеся друг на друга ряды противопоставлений верхний—нижний, сухой—несухой (мокрый), огонь—вода пронизывают всю структуру рассматриваемого мифа (к типологии таких бинарных оппозиций см. ниже, гл. 10). Отражение противопоставления сухой—мокрый по отношению к древнему культу бога, посылающего дождь, можно видеть у восточных славян и в позднейшем представлении об Илье сухом и мокром. Н. Ф. Федоров, специально занимавшийся культом Перуна у славян и родственного по имени бога в других индоевропейских традициях (Федоров, 1906, стр. 347) и отмечавший при этом с обычной для него проницательностью, «что христианство могло победить Перуна, только заменив его Ильей» (там же), обратил внимание на то, что в допетровской Руси «сами цари принимали участие в крестных хождениях к Илье сухому и мокрому, в молениях о ведре и дожде. . . . Не только Москва, торговые Новгород и Псков, вероятно, и другие города имели церкви Ильи и Николы, сухих и мокрых» (там же, стр. 699; к роли царя в ритуалах вызывания дождя ср. многочисленные типологические параллели: Hocart, 1936). Можно предположить, что эксплицитное выражение признаков сухой и мокрый восходит к той же дохристианской традиции, что на языковом уровне могло выразиться и в значении основы **borъ*.

Наряду с другими славянскими (особенно южнославянскими) терминами, где отмечается связь этих же значений 'горы' и 'леса' (сербо-хорв. *шу̏ма* 'лес', диал. 'гора, поросшая лесом', *шума́га*

высокая гора' и т. п. Толстой, 1969, стр. 64—65) следует особенно выделить существенный для языкового воплощения данного мифа термин *дубрава*, имеющий в русских диалектах значение 'возвышенности, заросшей лесом' (ср. Толстой, 1969, стр. 46). Этот термин образован от названия дуба, который играет большую роль в качестве атрибута Бога Грозы.

В белорусском фольклоре связь *пяруна* с *дубом* упоминается чаще всего в последующих эпизодах, на основании которых реконструируется данный миф: речь идет о дубе, в который ударяет *пярун*, потому что под этим дубом прячется его противник. В сказках говорится: Як привев их к *дубу*, ды показав гэтый *дуб* — *Гром* як дав *пяруном* — дык *дуб* и расщапив! (Бел. сб., III, № 36, стр. 227), цар *Гром*! . . а гэтаго *дуба* ня разобъёшь! (Бел. сб., III, № 35, стр. 225—226), як у той *дуб* трыэснуў *перун* да такі, што располосуваў *дуб* ад верху да полу (Сержпутоўскі, 1930, ч. 1, I, № 49, стр. 9). В преобразованном виде тот же мотив можно видеть в образе Сокола на двенадцати дубах (Бел. сб., III, № 44, стр. 259—262), которого поражает святой Илья, являющийся более поздним замещением Бога Грозы, и в представлении о змеях на трех дубах, пораженных грозовыми тучами, в белорусском заговоре (Бел. сб., V, № 80, стр. 178). В сходных контекстах дуб, пораженный грозовой тучей, упоминается в ряде белорусских заговоров (Бел. сб., V, № 280, стр. 108; № 104, стр. 184—185; № 88, стр. 100 и т. д.).

Перунов дуб в связи с *горой* прямо назван в грамоте Галицкого князя Льва Даниловича 1302 г., где говорится о границе: А отъ той *горы* до *Перунова* д у б а горѣ склонъ. Точно такое же сочетание «Дуб Перкунаса (Перкона)» встречается и в балтийских источниках. В Литве Perkūno ąžuolu vadinamas Kupiškio v. Bedos ganyklose. didelio ąžuolo kamienas išpuvusiu viduriu. Jis dėl to taip vadinamas, kad yra griausmo sudaužytas (Balys, 1937, N 241, стр. 163, ср. N 802, стр. 197). Самые ранние сведения о старолитовском культе Перкунаса в связи с дубом относятся к середине XVI в.: Inter hæc plebs misera, in Lituania maxime, Samogitia et Semigallia, . . . ex agris in antiquas redibat sylvas, quercubus suis Jovique illo fulmineo, quem superiores sui Perkunum apellabant, gentili majorum ritu supplicatum, ср. также под годом 1583: Antiquae colonis superstitiones: Jupiter ille fulmineus, vulgo P e r k u n a s: quercus annosae (Станислав Ростовский, Mannhardt, 1936, стр. 435); под годом 1618: . . . P e r k u n o, Jovi illi lituanico, devotae quercus (там же, стр. 438). К концу XVII в. относится свидетельство Претория, говорившего по поводу литовского представления о священном огне в дубе: Die *Eiche* gehoret dem *Perkunas*: Gott wird dich strafen, so du sie anrührest (Mannhardt, 1936, стр. 534, ср. стр. 535). Как и в отношении связи Бога Грозы с возвышенностью, так и в отношении связи его с дубом, старые балтийские источники позволили восстановить соответствующий ритуал, во время которого также и другие обрядовые действия, включав-

шие обращения к Перкунасу, у жемайтов совершались возле священного дуба (Mannhardt, 1936, стр. 539—540).

В позднейшем литовском фольклоре, как и в белорусском, дуб упоминается в связи с преследованием Перкунасом чорта, который прячется в дупле: Velnias, norėdamas pasislėpti nuo Perkūno, lenda į *ąžuolo skylę*, o Perkūnas kai muša, tai ir ąžuolą sutrupina (Balys, 1937, N 141, стр. 158, ср. Balys, 1939, N 18, стр. 59 и т. д.).

Вариант этого же реконструируемого ниже сюжета, где спорят из-за дуба (ozols) Бог с Чортом (*Dievs ar Velnu*), представлен в латышском фольклоре (Šmits, 1940, стр. 1342, № 22101). Мотив поражения дуба молнией (*pērkons*) выступает и вне этого сюжета (Šmits, 1940, стр. 1343, № 22109, 22110, 22111, ср. № 22116). Мотив поражения Перконом — Богом Грозы дуба, в этом случае являющегося дубом Солнца, выступает и в разбираемом ниже цикле латышских песен о Перконе на свадьбе Месяца и дочери Солнца и в соответствующих литовских песнях.

В Латвии прямое свидетельство о «дубе Перкона» относится к первой половине XIX в.: Zlēkā bijusi kāda Ozolbirze, kur stāvējis *Pērkona ozols*. To birzi ļaudis turējuši par svētu (Šmits, 1940, N 23123, стр. 1401, ср. о том же дубе N 22105, стр. 1343).

У древних пруссов священный дуб был местом поклонения трем богам, главный из которых Бог Грозы — Перкун: die *eiche* war gleich in 3 teil geteilet, in iglichem wie in eim gemachten fenster stundt ein abgott. . . Die eine seite hilt das bilde *Perkuno* inne (Симон Грунау; Mannhardt, 1936, стр. 196; Stanevičius, 1967, стр. 240 и след.). Трехчастность дуба позволяет сравнить его с мировым деревом в славянской и других традициях, что можно обосновать как посредством анализа прусского пантеона (где *Perkuns* соотносится с Потримпом и Патоллом, о чем подробнее см. Топоров, 1972), так и благодаря анализу связи Бога Грозы с Солнцем и Месяцем, отраженной в специальном сюжете в балтийском фольклоре (см. ниже).

Более подробно образ древнепрусского бога, выступающего рядом с Потримпом и Патоллом, описан в том же источнике в связи с тем, что все три бога были изображены на знамени царя Видевута. Перкун здесь охарактеризован как гневный немолодой бог с лицом, как огонь, увенчанный пламенем, чернобородный (Mannhardt, 1936, стр. 195). Сравнивая оба известия Симона Грунау об изображении Перкуна с восточнославянскими описаниями (Лаврентьевская летопись, 79: Перуна древѧна, а главу его сребрену, а оусъ златъ), можно установить некоторые сходства: изображение из дерева (сходство материала), указание на возраст (серебряная голова, ср. серебряные атрибуты хеттского бога *Pirųa-*, немолодой муж у пруссов), растительность на лице. Археологические данные, относящиеся к изображениям, сопоставляемым с Перкунасом, этому не противоречат (Dundulienė, 1969,

стр. 202, рис. 12). Архаичность традиции, сохраненной Симоном Грунау, в отношении известия о бороде древнепрусского Перкуна оказывается возможным подтвердить лингвистическими данными. Один и тот же индоевропейский глагол (дрисл. *dýja* 'трясти', др.-инд. *dhū-*) употребляется в сходных контекстах, когда речь идет о трясении бороды (или волос) Бога—Громовержца — древнеисландского Тора (ср., например, в «Песне о Триме» в «Старшей Эдде»: skǫt nam at dýja 'он начал трясти волосами мужчины') и ведийского Индры (Schmitt, 1967, стр. 34—35), ср. в особенности показательное *śmáśru dhū-* 'бороду трясти', повторенное в «Ригведе» несколько раз: X, 23, 1 (*prá śmáśru dódhuvad* об Индре при сходном *prá śmáśru . . . dūdhod* в X, 26, 7 о Пушане), II, 11, 17 (*pradódhuvac śmáśruṣu* об Индре), где к общеиндоевропейскому возводится и название 'бороды' (др.-инд. *śmáśru*: хет. *zamankur*, в частности, о бороде бога Солнца: KUB XXXI, 127 I 11: *za-ma-kur-te-it* 'борода твоя', ср. лит. *smakrà*, алб. *mjékër*). Вместе с тем этот же глагол в «Ригведе» сочетается со словом *parvata-*, родственным имени Бога Грозы: V, 57, 3 (*dhūnuthá dyā́m párvatān*), VIII, 70 11 (*dudhuvīta párvataḥ*). С точки зрения этимологии существенно, с одной стороны, соотнесение родственного гомеровского глагола θύων с потрясаемым в бою военным оружием (копьем: П 699), с другой стороны, вероятная связь этого же общеиндоевропейского глагола с балтийским корнем **dū-* (обычно в редуплицированных формах, ср. выше примеры интенсивной редупликации *dhū-* в «Ригведе»), означающим громыхание грома и возводимым Р. О. Якобсоном к балто-славянскому на основании сочетаний типа лтш. *dūdina pērkuoniņš* 'погромыхивает гром' (Якобсон, 1970, стр. 613). В этих сочетаниях можно видеть соединение корня **dū-* с именем Бога Грозы, аналогичное указанному древнеисландскому и древнеиндийскому. Различие в именах Тора и Индры лишь удостоверяет надежность реконструкции прототипа, предшествовавшего переименованию громовержцев в этих традициях. Согласие с известием об идоле древнепрусского бога разительно.

Непосредственное отражение той же балтийской традиции, о которой писал Симон Грунау, можно видеть в известии 1926 г., по которому под большим дубом стоял бог Перкунас (Balys, 1937, № 246, стр. 163): Praeityje gi toje vietoje buvęs didelis ąžuolas, po kurio stovėjęs lietuvių dievas Perkūnas. Perkūnui išnykus, žmonės tą vietą, pradėję vadinti P e r k ū n i j a. Название места, где стоял этот дуб, — *Perkūnija* совпадает также с гидронимом *Perkūnija* (там же, № 245). Это название является чрезвычайно архаичным и общедревнеевропейским, как показывает название леса, сохраненное в кельтском и древнегерманском (по-видимому, либо в качестве доисторического заимствования из пракельтского, либо как общедревнеевропейский топоним): галл. Ἀρκύνια ὄρη, Hercynia silva, лат.-герм. *Fergunna*, др.-в.-нем. *Virgunnia* (см. Friedrich, 1970, стр. 138) и т. д. (по форме ср. также прѣгыни). Общеиндоевропейский характер связи Бога Грозы с дубом доказы-

вается также и латинским *quercus* < **perkᵘus* (о хронологии фонетических изменений см. Watkins, 1966, стр. 33).

1.5. Приурочение Пяруна к н е б у в белорусском фольклоре (как и в других восточнославянских традициях) отражено прежде всего в многочисленных цитируемых ниже текстах, где орудием Бога Грозы являются тучи. Свидетельство о том, что Перун-Паром находится за облаками, сохраняется в западнославянском фольклоре:

Buoh, Parom *za oblakami*
udiví to nahnevaný

(Kollár, 1953, стр. 40)

к отношению Parom-Perun ср. там же, стр. 41—43: Daže teba, šuhaj, daže Perun trestau. . .; Kýže ti *Perun / perunský* Perun, / zuby ukázal?, а также фразеологизмы, в которых Parom выступает параллельно Перуну в других традициях, ср.: Parom ti do duši? Parom ti do srdca! Parom do tebe! Parom ti v materi! Nech to Parom vezme! и т. д.

Нахождение Грома-Пяруна на небесах согласуется с его сюжетной связью с Солнцем и Месяцем в белорусской традиции: Солнце, Месяц и Перун — существа живые: у них и своѐ хатки é, и своя сторона (Бел. сб., IV, № 1, стр. 7; о *сторонах* в связи с Перуном ср. ниже). Судя по другим славянским данным (Иванов и Топоров, 1965, стр. 136), эта сюжетная связь может состоять в мотиве свадьбы Солнца и Месяца, к которым иногда присоединяется третий персонаж — Денница, Гром, Ветер, Град, Ворон Воронович. В пользу предположения о древности сюжета, включающего Гром в качестве третьего персонажа, может говорить анализ великорусской сказки «Солнце, Месяц и Ворон Воронович» (Афанасьев, № 92), где за Солнце старик отдает старшую дочь, за Месяц — среднюю, за Ворона Вороновича — младшую. В варианте той же сказки вместо Ворона Вороновича выступает Ветер. В другой сказке, записанной в Брянской области, трех девиц выдают соответственно за Ветра, за Града и за Грома, т. е. «меньшую — Грому» (Афанасьев, № 160), откуда следует Ворон Воронович=Ветер=Гром. Тесная связь всего реконструируемого круга представлений с ветром (и атмосферной функцией Бога Грозы) видна из языковых данных. Рассмотренный выше восточнославянский термин *гора* обозначает в русских диалектах 'северный и северо-западный ветер'; в значении ветра, дующего с суши на море, употребляется то же слово, а также производные *горняк*, *горыч* (Мурзаев, 1967), ср. ниже о формально сходном *Горыныч*. Первое из приведенных значений ('северный ветер') в точности соответствует значению др.-греч. βορέᾱς 'северный ветер', 'северо-северо-восточный ветер' (ср. также 'север', 'Борей'; βόρειον 'пора северных ветров', 'северные края' и т. д.), этимологически связанного с русск. *гора* и иногда сопоставляемого с иллирийскими именами типа *Bora* (древнебалканское название 'горы', в частности, в Македонии, Bonfante, 1968, стр. 99, а также

Krahe, 1955, I, стр. 74, 82, 97). Аналогично можно истолковать роль Ветра (или Ветров), постоянно выступающего рядом с Солнцем и Месяцем, в восточнославянских любовных заговорах.

Сходный сюжет с участием Солнца, Месяца и Грома — Молнии восстанавливается на основании цикла сербско-хорватских песен о женитьбе Месяца. В одной из песен Денница — сестра Месяца радуется его женитьбе и испрашивает Молнию:

> Радуjе се звиjезда Даница:
> жени брата сjajнога мjесяца, —
> Испросила муњу од облака.

При описании свадебных даров говорится, что подружке невесты (ранее в песне называемой Огненной Марией) дается *живой огонь*, а возничему (выше отождествленному со Святым Ильей — обычным заместителем Бога Грома в поздних традициях) — *стрелы* и *гром*:

> jенђи були онаj огањ живи,
> Кочиjашу стр'jеле и громове

(Караџић, I, № 231, стр. 164)

Те же мотивы — возница Святой Илья, дары — молнии и стрелы — симметрично располагаются в конце трех строф другой песни о женитьбе Месяца:

> . . . а Илиjи муње и стриjеле

(Караџић, I, № 230, стр. 164)

В песне о Солнцевой сестре — двоюродной сестре Месяца (мjесечева првобратучеда), выходящей замуж, упомянуты три молнии (три муње од н е б а пукоше, Караџић, I, № 232, стр. 166), которые легко отождествляются с тремя тучами — орудиями Бога Грома в белорусских сказках и заговорах. Рядом с ними в той же песне названы *Три jабуке златне*, висящие на н е б е.

Наконец, те же самые мотивы очень отчетливо выступают в ритуальном вопросе и ответе:

> «Аj ђевоjко, душо моjа,
> что си тако jеднолика
> и у пасу танковита —
> кан' да с' сунцу косе плела,
> а мjесецу двора мела?»
> «Ни сам сунцу косе плела
> Нит' мjесецу дворе мела;
> ван стаjала, та гледала
> ђе се муња с громом игра.
> Муња грома надиграла
> двjема — трима jабукама
> и четирма наранчама»

(Караџић, I, № 235, стр. 169)

Стоит отметить, что в другой песне, где упоминаются Солнце, Месяц и Денница, выражено противопоставление верха и низа, причем с верхом связана дубрава:

пуштах хрте низ ливаде,
а огаре уз дубраве

(Карађић, I, №, 229, стр. 162)

Ввиду того, что при описываемых ниже трансформациях сюжетов, связанных с Богом Грозы, его может заменить не только Святой Илья, но и Георгий, следует отметить, что в южнославянском фольклоре женитьба Солнца приурочивается к Георгиеву дню: на *Георгьовден* в болгарской песне «Слънчева женитьба за хубава грозданка» (Раковский, 1859, стр. 127—129). В той же песне повторяется число девять, которое мы находим и в цитированной выше сербскохорватской песне «Сунце и мjесяц, просе дjевоjку» (Карађић, I, № 229, стр. 162). Это число оказывается особенно важным в приводимых ниже белорусских и литовских текстах, относящихся к Богу Грозы.

Этот же сюжет особенно полно представлен в балтийской традиции. В песне «Свадьба Месяца» Перкунас, рассердившись на Месяц, оставивший Солнце после свадьбы и влюбившийся в утреннюю зарю, разрубает его мечом:

Mėnesio svodba.
Mėnuo saulužę vedė
Pirmą pavasarėlį.
Saulužė anksti kėlės,
Menužis atsiskyrė.
Mėnuo viens vaikštinėjo,
Aušrinę pamylėjo.
Perkūns, didžiai supykęs,
Jį kardu perdalijo.
— Ko saulužės atsiskyrei?
Aušrinę pamylėjai?
Viens naktį vaikštinėjai?

(Rėza, I, № 27, стр. 92—93)

Тот же мотив разрубленного месяца, жалующегося на свою судьбу, выступает в другой песне, где до этого упомянуты утренняя Заря и Солнце:

Mėnesėlis atsiliepė:
— Aš kardu perdalytas,
Smūtnas mano veidelis

(Rėza, I, № 81, стр. 292—293)

Представляется вероятной гипотеза А. А. Потебни о связи этого мотива в двух цитированных литовских песнях с украинским названием месяца *перекрiй* (Потебня, 1865, стр. 228—229), ср. укр. *перекрiй* 'разрез' и обращение *мiсяца-перекрою* в украинских народных песнях (Гринченко, III, стр. 122).

Ценность этого мотива литовских песен для сравнительной мифологии была отмечена и в других классических исследованиях (Mannhardt, 1875), ср. в частности, типологическое сопоставление этих литовских данных с древними центрально-американскими дуалистическими представлениями о Солнце и Месяце уже в работе: Seler, 1907, стр. 39.

Перкунас, разбивающий дуб, выступает в литовской песне о свадьбе Зари:

Aušrinė svodba kėlė,
Perkūns pro vartus įjojo,
Ąžuolą žalią parmušė

(Rėza, I, № 62, стр. 221)

С последней литовской песней почти дословно совпадает латышская, где речь идет о дочери Солнца:

Mēness nēma Saules meitu,
Pērkons jaja vedības

(B-W, № 33845)

или:

Dieviņš rūc, Dieviņš rūc,
Zibšņus met ozolā

(Там же, № 33700)

где *Dieviņš* равен Перкону, «божичу», сыну Бога (*Dievs*). Ср. латышские тексты типа Kad pērkons rucot, tad Dievs braucot pa debesīm и под., см. Šmits, 1940, III, стр. 1401—1402, а также Balys, 1937, стр. 151—152.

Раздраженный Перкон, едущий на свадьбу, в латышской песне разбивает дуб Солнца (подробнее о вражде Бога (или Перкона) с Солнцем см. Biezais, 1961, стр. 40 и след.). Напротив, в песне о поездке Перкона за море на женитьбу за ним следует Солнце с приданым, одаривая леса и даря дубу золотой пояс (*Ōzolam zelta jôstu*; Спрогис, 1868, стр. 316, № 3, ср. соответствующие тексты — Barons-Wissendorfs). В значительном количестве латышских песен по-разному выступает мотив связи Солнца и Месяца, их свадьбы и вражды, причем в функции, близкой к роли Перкона, выступает Бог (*Dievs*) и божий сын (*Deiva dēļs*); о соотношении Перкона (как и Перкунаса) и Бога см. Biezais, 1961; Bērziņš, 1900; Топоров, 1970 и др. (ср., однако, такие контексты, как: Līgo Dievis ar Pērkoni; Danco Dievs ar Pērkoni. Barons-Wissendors, № 24044, 32955 и под.). Согласно результатам недавних фольклористических исследований (Ward, 1968), вновь подтвердившим выдвигавшиеся ранее параллели, лтш. *Dieva dēļi* 'дети Бога' как обозначение двух божественных близнецов — героев близнечного мифа соответствует лит. *Dievo sūneliai*, а также древнегреческим Диоскурам (сыновьям Зевса в гомеровском гимне, № 33) и ведийским *Divó nápātā* — сыновья Бога (*Dyaúḥ* — Неба). Эти названия, являющиеся эпитетами божественных близнецов, совпадают по своей внутренней форме, а также по этимологии первого компонента — индоевропейского

названия обожествляемого дневного света — Отца, ср. др.-инд. *Dyauḥ pita*, др.-греч. (зват. ф.) Ζεῦ πάτερ, лат. *Jūpiter*, *Diēspiter*, умбр. *Iupater*, иллир. Δειπάτυρος в глоссе Гесихия, Benveniste, 1969, 1, стр. 210 и 272; ср. лув. *tiu̯az tatiš*, пал. *tiu̯az papaz*, хеттск. *attaš Ištanuš*, где *Ištanuš* из хеттск. *Eštan* 'бог солнца', при др.-рус. *Стрибогъ* и лтш. *Debess tevs* 'Небо-отец' в народных песнях. Для рассматриваемого мифологического сюжета существен реконструируемый Уордом (Ward, 1968) миф, согласно которому божественные близнецы — дети Солнца ухаживают за своей сестрой, носящей солнечное имя. Это последнее, этимологически совпадающее в балтийском (лтш. *Saules meita*, в частности, в цитированной песне, лит. *Saulės dukterys*) и ведийском (Sūryā 'Солнце' или *Duhitā Sūryasya* 'Дочь Солнца', RV, I, 116, 17; I, 118, 5; IV, 43, 2), по внутренней форме соответствует соотношению древнегреческой Елены и Гелиоса. Следовательно, удается реконструировать общеиндоевропейскую схему называния персонажей мифа о сыновьях Солнца и дочери Солнца. Близнечный характер этого мифа подтверждается инцестом, о котором идет речь в известном ведийском мифе о Яме и Ями — божественных близнецах, брате и сестре (Schneider, 1967, стр. 1—32; Иванов, 1972в). Поскольку близнечный миф всегда связан с системами бинарных символических противопоставлений, в которые входит оппозиция Солнце—Месяц (см. ниже, гл. 10), миф о сыне Солнца и дочери Солнца сопоставим с разбираемым мифом о женитьбе Солнца и Месяца, с которыми связывается и Бог Грозы (о типологии и социальной интерпретации бинарной оппозиции Бог Солнца — Бог Грозы см. особенно Hocart, 1936).

С приведенным литовским мотивом совпадает латышская песня, где Солнце (а не Перкунас, как в литовском) изрубило Месяц своим мечом, рассердившись на него:

Saul' sacirta menestiņu
Ar aso zôbentiņ
(Спрогис, 1868, стр. 313, № 30)

Совпадает не только сюжет, общий для литовского, латышского и отчасти славянского фольклора, но и отдельные частные подробности. Как в приведенной сербскохорватской песне, где

Кан' да с' сунцу косе плела,
а мjесецу двора мела,

в латышской песне солнце бранит своих дочерей, одна из которых не мела пола (Viena plânu ne slaucija, Спрогис, 1868, стр. 312, № 23). Как в конце той же сербскохорватской песни, с этим мотивом в латышских песнях сочетается мотив золотых яблок (*zelt' âboļu*), которые должны катать приезжающие божьи сыновья

Ritu jâs dieva dêli
Zelt' âboļu ritinât!
(Спрогис, 1868, стр. 312, № 24)

Мотив трех сестер, которые выходят замуж за Солнце, Месяц и Ветер, не раз встречается в литовских сказках: Viena duktė išteka už saulės, kita už mėnesio, trečia už vėjo (Balys, 1936, № 552 B, стр. 56 и др.).

Поскольку название мордовского Бога Грома Purĝińe (-pas), вероятно, заимствовано из балтийского, с указанными балтийскими данными могут быть сопоставлены мордовский миф о женитьбе *Purĝińe-pas* на дочери бога неба Niške-pas, причем в мифе выступают две дочери этого последнего (Harva, 1952, стр. 160—161).

Помимо того, что пребывание Бога Грозы на небе обусловлено этим сюжетом, в литовском фольклоре не раз прямо говорится о том, что Перкунас живет на небе (куда, по некоторым версиям, он переселился с земли): Dabar Perkūnas gyvena debesyse; Perkūnas gyveno žemėj, bet jį Dievas paėmė su siela ir kūnu į dangų. Dabar jis gyvena danguj; Perkūnas pirmiau, sako, gyvenęs žemėje, bet jį Dievas paėmė i dangų. Dabar gyvena danguj (Balys, 1937, N 12, 8, 6, ср. также N 5, 7, 9—11, 13, стр. 149—150).

То же старое общебалтийское и общеиндоевропейское название неба, что и в первой из приведенных фраз, употребляется в латышских свидетельствах о боге Перконе на небесах: Ka pērkona rūkšana ceļoties no Pērkona braukšanas pa debesīm; Kad pērkons rūcot, tad Dievs braucot pa debesīm ar akmeņu vezmu (Šmits, 1940, № 23128, 23127, ср. N 23126, стр. 1401).

То же индоевропейское название неба встречается при имени Бога Грозы в упомянутом выше архаическом хеттском ритуале: *ne- bi-ša-aš* $^{d}Ū$ 'Бог Грозы неба' (*nebeš-*) и в других древних хеттских текстах начиная с надписи Аниттаса.

Только что приведенные латышские данные, где речь идет о камнях Перкона на небе, представляется возможным связать с мифом о каменном небе, который реконструировался для общеиндоевропейского. В рассматриваемых ниже эпизодах мифа о Боге Грозы можно найти другие подтверждения этой же реконструкции.

1.6. Разобранный выше сюжет свадьбы Солнца и Месяца в связи с Богом Грозы может быть приурочен к тому же символу мирового дерева, с которым в конечном счете можно связать и Дуб Бога Грозы. Упоминаемый в латышских народных песнях Дуб Солнца, поражаемый Богом Грозы, естественно получает интерпретацию посредством сопоставления с символом солнца над мировым деревом. Для этого сопоставления важно сохранение у славян архаического обряда воздвижения столба с солнцем-колесом над ним, для чего можно реконструировать соответствующую индоевропейскую словесную формулу: Schmitt, 1967, стр. 166—169, отраженную и в славянском, Иванов и Топоров, 1965, стр. 135 и 230 (реконструкции 181—183), ср. также

сочетание *ráthyeva cakrā́*, 'как два колеса колесницы' (о божественных близнецах) в упомянутом близнечном мифе в «Ригведе» (X, 10, 8). Наряду с солнцем при таком столбе (или другом подобном символе) может выступать месяц. В славянским свадебных обрядах, где месяц и солнце могут использоваться как символы жениха и невесты, те же отношения представлены в каравайных ритуалах (см. ниже), в ритуальном загадывании загадок, в ответах на которые последовательно выступают дуб, небо, месяц, солнце. Традиционное представление мирового дерева обычно связывается с солнцем и месяцем по обе стороны от него. Само же дерево, как и в случае с дубом трех богов у пруссов, отчетливо делится на три части, о чем можно судить как по свадебным песням, приведенным в другом месте, так и по вьюнишным песням, распеваемым во время «вьюнца», «вьюнин», обхода домов молодых супругов, поженившихся прошедшей зимой (весенние поздравительные песни, «окликания» с пожеланиями здоровья, детей, скота, богатства), ср.:

Как в вершине тех дерев
Соловей гнездо свивал,
В середине тех дерев
Пчелы гнезда вьют,
Во корнях тех дерев
Горностай гнездо свивал.

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 480, стр. 335)

Как во этом деревце
Да три угодьица:
По вершине деревца
Да соловей песни поет,
Посередь-то деревца
Да пчелы яры гнезда вьют.
По корень-то деревца
Да тут беседушка стоит,
Во беседушке сидит . . .
Иванушка господин
Да с молодой своей женой. . .

(Там же, № 481, стр. 338—339)

Вырастало деревцо
Трехугодливое . . .
Еще первая угода
Под корень деревца,
А другая-то угода,
Посередь деревца,
А третья-то угода
Под вершину деревца. . .
Под корень деревца —
Кровать нова тесова . . .
На той ли кроватушке
Ефимушка лежит,
С молодой своей женой
Со Оксиньюшкой душой.

(Там же, № 482, стр. 339—342)

Ср. сходные тексты — № 483, стр. 342—345, № 485, стр. 346—349, № 603, стр. 431—432 и другие. Любопытно тройное членение по вертикали Збручского идола: внизу — бог подземного царства с землей в руках, посередине — земля с людьми, вверху — небо с богами (на лицевой грани верхнего пояса — богиня земли с турьим рогом в руке, слева от нее —бог воинов с мечом и конем, типологически сходный с Перуном). Независимо от решения вопросов подлинности и хронологии, сама схема весьма показательна и может быть подтверждена другими аргументами; отчасти та же схема может быть приурочена к дереву и в более поздних традициях (ср. Икону Елецкой Богоматери, где Богоматерь находится в ветвях дерева).

Общая двучленная схема, соотнесенная со всей системой бинарных противопоставлений, представляет собой простейший вариант членения в связи с мировым деревом. Подобно этому преимущественная бинарность мифологических противопоставлений в восточнославянской мифологической системе может быть соотнесена с двумя воплощениями мирового дерева в фольклорных текстах космологического содержания, ср. *рабина — дзерива нещасливая* и *ягора — дзерива щасливая* в белорусских песнях, см. Шейн, 1898, т. I, вып. 1, № 472, 480—481. Характерно, что описываемое ниже противопоставление Перуна, приуроченного к верху, Велесу, связываемому с низом, также носит бинарный характер.

Путем раздвоения каждого из элементов бинарной системы из двоичных оппозиций могли строиться более сложные, в частности, четырех- и восьмичленные (см. подробнее об этом ниже, гл. 10). В слáвянском материале обнаруживаются по преимуществу лишь косвенные свидетельства этих последних. К ним принадлежит восьмичленная геометрическая структура новгородского святилища Перуна на Перыни (Седов, 1953 и 1954) и приурочение славянского Перуна к четвергу, доказываемое полабским *Peräunedân* (ср. Pisani, 1956, стр. 391—392), состоящим из имени Перуна и слова 'день'. С этим полабским свидетельством согласуются и другие славянские данные, связь четверга с Ильей-пророком и дождем, в частности, в пословицах (русск. после дождичка в четверг и т. п.), в приметах и гаданиях, позволяющих по Великому четвергу определить погоду (сухую или мокрую, ср. выше о бинарной оппозиции сухой—мокрый), количество воды весной, урожай, приплод скота и т. д. С Великим четвергом и с четвергом связывается у славян большое число ритуалов и особых «четверговых» ритуальных предметов. Для сербов четверг *срећан дан*, о нем говорят *Сви са дани добри дани, а четвртак понајбољи* (см. Српски митолошки речник, 1970, стр. 304—305). С тем же кругом представлений о четверге и плодородии, отраженным в упомянутых приметах, можно связать роль четверга у славян как дня для свадьбы. Она подтверждается

сербо-лужицкими свадебными обрядами (Haupt und Schmaler, II, стр. 249).

Балтийские, особенно литовские данные позволяют установить одновременно и связь Бога Грозы с Четвергом и роль четверга как дня свадьбы: Ketvirtadienis yra savaitės vidurys, todėl ta diena yra paskirta Perkūnui. Perkūno dieną, ketvirtadienį, vestuves gerai daryti; Perkuno diena yra ketvirtadienis, jau galima piršliais važiuoti (Balys, 1937, № 1072—1073; стр. 214.) Встречающееся в этих литовских свидетельствах и других им подобных литовское *Perkūno diena* прямо соответствует полабскому *Peräunedân* как названию четверга, ср. латышские данные об отождествлении четверга (ceturdiena) с днем Юпитера или днем грома (Šmits, I, № 4408, стр. 278), что иногда объясняется и немецким влиянием (четверг соотносится с Богом Грозы или с громом в германских языках, как и в славянских и балтийских, нем. *Donnerstag*, англ. *Thursday* и т.п.). Эта культурная особенность встречается и в других ареалах, ср. приурочение планеты Юпитер и соответствующего ей бога к четвергу в античных традициях, Вавилоне, древней Индии, Тибете. В древнеиндийской традиции с четвергом — днем, соотнесенным с Индрой и его громовым оружием — и с планетой Юпитер соотнесено мировое дерево — *ficus religiosa*, одно из названий которого *parkaṭī* (*Ficus virens* или *tsjahela* или *caulo carpa*, Brough, 1971, стр. 333, примеч. 3) ранее сопоставлялось с лат. *quercus*; суффикс *-t-*, неясность которого заставляла возражать против этой связи, можно было бы сравнить с таким же суффиксом в *Parvatī* (имя женского божества, в частности, выступающего в качестве супруги бога так же как хеттск. *peruna-* 'скала' в мифе об Уликумми), *parvata-*; ср. также упоминание parvata- в связи со слонами четырех сторон света — 4 *Diggaja* — в «Matsya Purāṇa», CXXV, 18, 19, а также *Parvatī* в составе восьмичленной системе богов, где она занимает четвертое место согласно индуистской традиции, ср. также четыре ипостаси *Brahma* и *Yama* и т. п. в сопоставлении с другими четырьмя- и восьмичленными системами.

Мотив четверга — дня Перкунаса как дня свадьбы в литовском фольклоре объясняется мотивом похищения жены Перкунаса чертом: Perkūnas norėjo apsivesti ketvirtadienį, ir tada velnias nuo jo pavogė žmoną. Dabar kas daro vestuves ketvirtadienį, tam Perkūnas nori padaryti kokią nors žalą; Ketvirtadienį Perkūnas važiavęs į šliūbą su savo sužadėtine Vaiva. Velnias jo žmoną pavogęs (Balys, 1937, N 1075 и 1076, стр. 214). Возможная этимологическая связь имени суженой Перкунаса *Vaiva* со словами типа *vaivorykštė* 'радуга', *vaivoras* 'голубика' (ср. Būga, 1959, II, стр. 322—323) делает вероятным сопоставление этого мотива с приведенным выше мотивом Перкунаса на свадьбе Солнца и Месяца. В литовском материале связь четверга со свадьбой может иметь негативный характер, что можно связать с серией запретов, налагаемых в четверг на прядение (т. е. на специфи-

чески женскую работу), сеянье и другие специальные виды занятий (Balys, 1937, стр. 214—215 вплоть до № 1098 включительно). Подобные запреты приурочены к четвергу или ко времени грозы (*Pērkona laikā*) и в латышском, где речь идет в связи с этим о специфически женских занятиях (Šmits, 1940, I, № 4393—4408, № 23397—23399, стр. 1416); в случае нарушения этих запретов грозит вмешательство чорта. Представление о четверге как счастливом дне для свадьбы известно не только славянам и балтийцам, но засвидетельствовано и на смежных территориях: с одной стороны, у эстонцев (Мантейффель, 1964, стр. 46); с другой — у германцев (Meyer, 1921, стр. 174). Здесь можно видеть черту, общую для всего этого ареала.

Связь Бога Грозы с четвергом на балтийском, в частности, литовском материале, разъясняется представлением о четырех ипостасях Перкунаса, обычно соотносимых с четырьмя сторонами света: Perkūnai yra keturi: vienas rytų, kytas vakarų, trečias pietų, ketvirtas šiaurės; Perkūnai yra keturi. Vienas yra vakarų, kitas žiemių, trečias rytų ir ketvirtasis pietų Perkūnas. Todėl yra keturi, kad vienu kartu pasitaiko griausti visose keturiose šalyse; Perkūnas turi tris savo brolius. Taigi, viso Perkūnų yra keturi. Vienas yra rytuose, kitas-vakaruose, trečias-pietuose, ketvirtas šiaureje (Balys, 1937, № 397, 402—403, стр. 172—173). Вариант последнего известия о Перкунасе и его трех братьях представлен свидетельством о четырех братьях Перкунаса: Perkūnas neturi šeimynos. Jo yra keturi broliai: rytų, pietų, šiaurės ir vakarų Perkūnai (Balys, 1937, № 401, стр. 173). В обоих последних случаях фактически перечисляются четыре Перкунаса, соотнесенные с четырьмя сторонами света.

Ритуальную основу этих мифологических представлений можно восстановить на основании сравнения с геометрической структурой святилища на Перыни. Здесь столб предполагаемого идола Перуна стоял в центре окружности, по краям которой были расположены на дугах четыре кострища, приуроченных к сторонам света, и четыре промежуточных кострища. Рассмотрение кострищ (и дуг, где они расположены), соотнесенных со сторонами света, как основных, подтверждается особенно большим скоплением углей в восточном кострище (Седов, 1953, стр. 96—98), см. рис. 1.

Исходя из такой структуры святилища, естественно предположить, что каждая из дуг, где находились кострища, могла рассматриваться как особый алтарь, где могли находиться и особые места поклонения каждой из ипостасей Перуна. Эта догадка могла бы быть подкреплена свидетельством Саксона Грамматика о четырехглавости высшего бога балтийских славян — Свентовита, и соответствующими археологическими данными, в частности, соотнесенностью четырех колонн в капище Свентовита с четырьмя сторонами света (Иванов и Топоров, 1965, стр. 33—34 и 109), ср. также одинаковую ориентированность на восток

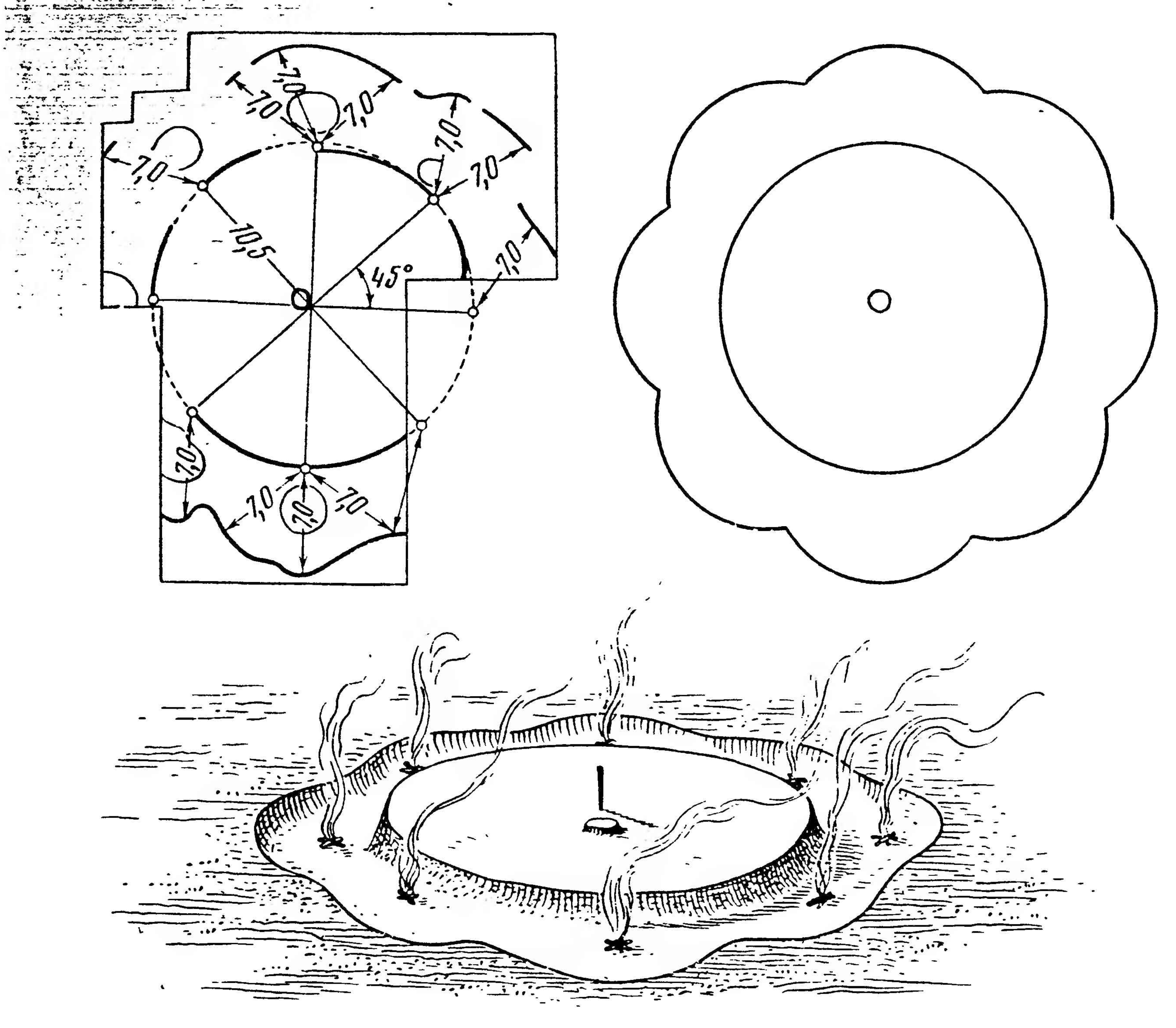



Рис. 1. Реконструкция святилища Перуна в Новгороде.

святилища Свентовита и храма в Арконе (Седов, 1953, стр. 92—93). Четырехчленная система представлена у балтийских славян по гипотезе Р. О. Якобсона, соотносящего каждого из четырех богов (имя одного из которых он сопоставляет с именем Перуна) с одной «из форм или фаз мужской силы, одним из времен года, и соответственно с одной из ипостасей многоликого божества» (Якобсон, 1970, стр. 611, ср. Иванов и Топоров, 1965, стр. 68, примеч. 12).

Предлагаемая реконструкция четырех ипостасей Бога Грозы, расположенных по сторонам света при мировом дереве (или при столбе, как в центре святилища на Перыни), подтверждается рядом параллелей. В древней Индии можно указать на структуры из четырех священных деревьев или четырех столбов, соотносимые либо с четырьмя богами, одни из которых Индра, либо с самим Индрой (Viennot, 1954, стр. 56—57, 94 и др.), ср. там же другие приводимые в настоящей книге параллели между Индрой и героем реконструируемого мифа. В Индии каждое из этих деревьев соотнесено и с другими ядрами символической классификации (в частности, цветовой), и с одной из четырех социальных групп (*варн*), что представляет интерес для социологической

интерпретации ритуала. В древнескандинавской космологической схеме на четырех углах неба находятся четыре карлика *Аустри*, *Вестри*, *Нордри* и *Судри*, имена которых образованы от названий четырех сторон света. Наряду с этими четырьмя карликами, упоминаемыми в «Прорицании Вельвы», в «Речах Гримнира» говорится о четырех оленях при мировом дереве, причем имена оленей совпадают с некоторыми из имен карликов (*Двалин*, упоминаемый в «Прорицании Вельвы» после четырех названных выше карликов), ср. также ниже о рогатых животных при мировом дереве в разделе о коровайных обрядах.

В связи с выяснением смысла подобных четырехчленных схем в «Эдде» (см. о четырех карликах Eliade, 1959, стр. 477—479) значительный интерес может представить сопоставление с ними четырехчастной эмблемы Бога Грозы Тора на бронзовой фигурке X в., найденной на севере Исландии. Можно думать, что и структура лица Тора на этой статуэтке связана с тем же комплексом числовых представлений.

Из неиндоевропейских типологических параллелей особенно показательны данные таких древних центральноамериканских религий, как майя, где Бог Дождя ('несущий дождь', Кнорозов, 1964) изображается на мировом дереве с некоторыми атрибутами (такими, как топор, связь со змеей), совпадающими с атрибутами индоевропейского Бога Грозы. Четырем цветным богам дождя у майя соответствуют четыре мировых дерева, приуроченных к четырем сторонам света. На древнемексиканских мандалах наряду с четырьмя сторонами света выделяются и четыре промежуточных, что может представить интерес для сравнения с упомянутой выше восьмичленной структурой святилища на Перыни. Четырем богам грозы у майя соответствует четверная природа ацтекского Бога Дождя Тлалока и других ацтекских богов дождя (Krickeberg, 1928, стр. 34 и 318), а также ацтекского бога Таскатлипока, выступавшего в роли соперника «пернатой змеи» (Vaillant, 1960, стр. 130—133; Леон-Портилья, 1961, стр. 116—131, ср. также четверную систему богов, в которую Тескатлипока и Тлалок входят наряду с богами огня и ветра: Seler, 1907, Семека, 1961, стр. 109—110). Распространенность этого мотива подтверждается тем, что у боссо-сорокои в Судане возникновение дождя объясняется падением плодов с восьми деревьев, сбрасываемых восемью существами, которые попарно соотнесены с четырьмя сторонами света (Frobenius, 1924, стр. 134), ср. выше о восьмичленных структурах на мексиканских мандалах и восьми дугах — кострищах святилища Перуна на Перыни. Точно так же можно интерпретировать и четверку богов: бога молнии (с молотом), бога облаков, бога дождя и бога града в свите Яшмового владыки в китайской даосской традиции (Алексеев, 1958, стр. 115—116), ср. участие Града и Молнии наряду с Громом в качестве отдельных персонажей разбираемых восточнославянских сюжетов. Особенно существенны данные мифологии сиуксов, у которых

Бог Грома выступает в четырех воплощениях, соотнесенных с четырьмя цветами (черный, желтый, багряный, синий) и с четырьмя животными (бабочка, медведь, олень, бобр), сторожившими с четырех сторон света вход в жилище богов грома, обитавших на высокой горе (Dorsey, 1894), ср. ниже о следах аналогичной четырехчленной классификации, соотносящей стороны света с различными животными и цветами в реконструируемом мифе.

Представляется, что эти данные неиндоевропейских традиций позволяют считать достаточно архаичными и приведенные литовские фольклорные и славянские археологические материалы, на которые до сих пор специально не обращалось внимания.

Наряду с разобранными четырехчленными схемами в литовском представлены и более простые двоичные, подобные упомянутым выше славянским. Соотнесение со сторонами света в литовской мифологии (как и в большинстве подобных бинарных систем, основанных на бинарных противопоставлениях) связано с соотнесением с временами года или с двумя основными годичными циклами — осенним и весенним: Perkūnai yra: rudeninis ir pavasarinis (Balys, 1937, № 406, стр. 173). Двучленность этой литовской системы может быть либо отражением древней дуальной системы (см. ниже об архаичности именно двух циклов), либо выражением более полной четырехчленной; поздний характер несомненен по отношению к трансформациям в Михаила Архангела и в Илью (Balys, 1937 № 405, 406, стр. 173). Наряду с этой минимальной неединичной структурой в литовском представлена и более сложная, чем четырехчленная, в частности, *семичленная*. В этой последней части выделяется один Перкунас и шестеро других, отличающихся от него по какому-нибудь признаку, иногда положительному: Perkūnai yra septyni: šeši geri ir vienas blogas. Yra sakoma, kad jis visą laiką tik trenkia; Perkūnai yra septyni: šeši griaudžia, o septintas ne (Balys, 1937, № 396 и 392, стр. 172, ср. также № 389 и 390). Отсюда легко получается вырожденная структура из 6 (=7 — 1) ипостасей Перкунаса: Perkūnų yra šeši (Balys, № 398, стр. 172). Упорядочение ряда из семи Перкунасов осуществляется либо путем наращения степени качества, либо путем типологически ему соответствующего нарастания порядкового номера в числовом ряду: Perkūnai yra septyni. Pirmas Perkūnas yrą nesmarkus, antras smarkesnis, o septintas Perkūnas yra labai smarkus, vyriasias ir smarkiausaus (Balys, 1937, № 394, стр. 172); Perkūnų yra septyni. Jie pasiskirsto darbus: vienas pirmadienį, kitas antradienį, trečias trečiadienį ir t. t. (Balys, 1937, N 395, стр. 172). Отправной точкой для образования этого семичленного ряда, соотносимого с семидневной неделей, могло быть древнее отождествление четвертой (завершающей) ипостаси Бога Грозы с четвертым днем недели — четвергом. Древность же всего этого семичленного ряда остается труднодоказуемой, ср., однако, вероятность семичленной группы богов у славян (Иванов и Топоров, 1965, стр. 26—29) и другие данные

о семичленных группах, образуемых из сочетаний четырехчленных (пространственно «горизонтальных») с трехчленными (ср. выше о трехчастности дуба Бога Грозы).

Что же касается упоминаний в литовских текстах наряду с четырьмя и семью ипостасями Перкунаса его девяти ипостасей, то здесь можно было бы думать об усложнении четырехчленной схемы путем попарного разрастания каждого из ее элементов или об утроении триады (ср. Pērkoņa tēvam deviņi dēli: treji spēra, treji rūca, treji zibineja. Спрогис, 1868, стр. 316 и под.). На славянском материале это можно было бы подтвердить той же восьмичленной геометрической структурой святилища на Перыни; та же схема лежит в основе приведенных типологических параллелей — суданских восьми деревьев и восьми существ, вызывающих дождь, у боссо-сорокои, древнемексиканских мандал и т. п. Как видно из литовских данных, к образующимся восьми элементам присоединяется девятый: Kiti sako esą devyni Perkūnai: aštuoni vyrai, o devinta merga. Kiekvienas jų turįs paskirta sau metą, o tas metas, kurį valdo Perkūniutė, esąs baisiausias, su didžiausiais griausmais (Balys, 1937, № 382, стр. 172); ср. латвийские данные: Pêrkoņa-têvam deviņi dêli (Спрогис, 1868, стр. 316; Barons-Wissendorfs — многократно) и т. д. Каждому из девяти Перкунасов сопоставлен год, причем последний нечетный год в этом цикле считается отмеченным — женским. В связи с числом девять упоминаются дети или сыновья Перкунаса, которых он или поражает, или покидает (Balys, 1937, № 384 и 385, стр. 172).

Наконец, засвидетельствованы и пять Перкунасов/Перконов, возникающих по вполне понятной модели: ср. или: Jo (Perkūno) yra keturi broliai: rytų, pietų, šiaurės ir vakarų Perkūnai. Balys, 1937, № 401, стр. 173 (где всего Перкунасов 1+4=5) или: Pērkoņam pēci dēli. . . Спрогис, 1868, стр. 315 (собственно, первоначально: Бог и пять сыновей его — Перконов).

Разрастание числа ипостасей Перкунаса могло происходить и в более позднее время. Все эти процессы были суммированы формулой *Perkūnų yra daug* (Balys, 1937, № 391, стр. 172), тождественной древнерусскому *Перунъ есть многъ* (в рукописи XV в.). В свете приведенных данных следует думать, что речь идет не о нескольких персонажах, а о нескольких ипостасях одного и того же мифологического существа, которое числом этих ипостасей определяет параметры мифологической модели мира — как и мировое дерево, связанное с этим персонажем.

Глава 2

# ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЕ *VELES*(Ъ)/*VOLOS*(Ъ) И ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ИМЕНИ И АТРИБУТОВ ПРОТИВНИКА БОГА ГРОЗЫ

1.0. О приурочении противника Бога Грозы к низу, в частности к низу дерева, говорят приводимые ниже белорусские сказочные тексты, а также полесские присловья.

Из предлагаемого ниже анализа этих материалов выявляется тождество Бога Грозы субъекту действия, выступающему в белорусских (и других восточнославянских) заговорах от змей, где в качестве противника выступает Змея. В белорусских заговорах, которые до сих пор с этой точки зрения не исследовались, можно найти почти все элементы общеславянского и индоевропейского мифа, реконструируемого ниже, несмотря на то, что само имя Бога Грозы в явном виде отсутствует.

Мотив змеи на шерсти под дубом выступает в белорусских заговорах от «гадюки, вужаки, сливня»: «Ў чистом поли на синим мори стоиць *дуб* широколист, под тым *дубом* вовцы стары, пераяры черная *вовна*. На той *вовни* ляжиць *змея змеиная*» (Бел. сб., V, № 280, стр. 108). Змея в этом заговоре, как и в большинстве других, приводимых ниже, отчетливо еще сохраняет характер мифологического Змея, особенно показательно ее нахождение под дубом, описываемым как мировое дерево, к низу которого приурочена и шерсть и другие ритуальные предметы.

В ряде заговоров Змея помещается в гнезде под деревом (самый мотив гнезда объясняется, видимо, образом Пернатого Змея, типологические параллели которому приводятся ниже): «На поли, на кияни стоиць дуб Ракитан, под тым дубом куст ракитувый, а ў том кусьци ракитовым камора, а у той каморы куст явору, а ў том ў кусьци, у явори, гняздо, а ў том гняздзе яйцо, а ў том яйцы три зъмяи» (Бел. сб., № 88, стр. 100). По отношению к яблоне, а не к дубу сходная комбинация мотивов выступает в заговоре: «На чистом поли яблонь, под той яблонею с чорного барана руна гняздо; а у тым гняздзе змея» (Бел. сб., V, № 93, стр. 181). Наряду с этим выступают многочисленные варианты, где гнездо находится на дереве или у дерева (но обязательно под ним): «У поли за по́лем стоиць ли́па Матруна, у той липи Матруни бо́лное гняздо, у том гняздзе зьмея Шкуропея» (Бел. сб., V, № 106, стр. 185): «На мори, на повморьи, на к а м н и, на выспи стоиць и в а зеленàя». . . (там же, № 105, вариант я в о р, ср. ясень в заговоре там же, № 100, стр. 184; ясень как мировое дерево Иггдрасиль выступает в «Эдде»; интересно, что др.-сев. *Ygg*-, как и слав. *iva*, восходит, видимо, к и.-евр. **iHw*-, ср. также др.-исл. *ýr* «Taxus baccata L», ср. Polomé, 1954, стр. 196),

см. ниже о сходстве ритуальных функций дерева, обозначавшегося этой основой, в древнегерманской, славянской и хеттской традициях). «. . . На той иви золотое гнездо, с чорного руна, там живець змея — Шкуропея — Прасковея» (Бел. сб., V, № 105, стр. 185); «На мори на кияни стоиць дуб Прокурон на том дуби тридзевяць кокотов, на тых кокотах тридзевяць гнездов, к тым гнездам прилетало, прибегало тридзевяць зьмей» (Бел. сб., V, № 104, стр. 184). Имя дуба Прокурон в последнем заговоре внешне напоминает также индоевропейские собственные имена, связанные с именем Бога Грозы и с названием дуба, как Κόρκυρα, Κέρκυρα (иллирийское имя позднейшего Корфу), Κορκοντοί, венетское (или кельтское) *Quarqueni* (Meyer, 1951; Friedrich, 1970, стр. 134). В этих именах чередовались гетероклитические *r* и *n* (в основах **perkur-* : **perkun-*, лит. *Perkūnas*) и имели место фонетические изменения первой фонемы как в италийском (лат. *quercus* 'дуб'). При отсутствии последних изменений в славянском ожидалось бы отражение индоевропейской формы **perkūr-* с различными вариантами огласовки первого слога; последняя часть основы **-kur* вместе с начальным **p-* может быть найдена и в имени змеи *Шкуропеи* в приведенных заговорах, где вероятна народно-этимологическая связь со шкурой — руном и змеиной кожей. Если бы предлагаемые сопоставления оказались правильными, в них можно было бы видеть косвенное подтверждение связи этих заговоров с реконструируемой мифологической традицией (хотя бы в анаграмматической передаче имени основного героя мифа).

Название *дуб корьков*, *дуб карколист* и в других аналогичных заговорах остается неясным ввиду возможного объяснения из польск. *korek*, *korkowe drzewo* (русск. *корковое дерево* 'пробковый дуб', Фасмер II, стр. 328, где польск. *korek* < н.-нем. *Kork* 'пробка' < исп. *corcho*), но ср. также фонетическое сходство *карколист* и лит. *kárklės*, лтш. *kar̂kles*, связываемых с лит. *kar̃klas* 'ивняк', лтш. *kàrkls* 'ивняк', 'ракита' (ср. Fraenkel, 1962, стр. 222), ср. также *дуб Ракитан* в заговорах. С той же группой балтийских слов представляется возможным сравнить прагерм. **karkús* 'роща, жрец, идол', др.-англ. *hearg* 'идол' (ond wergcweodelade mec in hergum he[a]ra 'et maledixit me in simulacris suis'. Мерсийский гимн А, 9), др.-нем. *haru*(*g*)-, др.-исл. *hǫrgr* 'куча камней, место жертвоприношений', где видят одно из древних индоевропейских названий дуба на основании сравнения с панджаби *kars*, *karś*, *karšu* (Friedrich, 1970, стр. 150, там же см. о прусск. *karige* 'горный ясень', но ср. о западно-балтийских именах типа *Korkyn*, *Karke* (Būga, III, 1961, стр. 145); в пользу первоначального значения 'камень' говорят ностратические параллели (Иллич-Свитыч, 1971, стр. 341).

Если приведенные наименования в восточнославянских заговорах могут и не быть связаны этимологически прямо с индоевропейским **perk*(*u*) < **k*($^{u}$)*erku-*, то несомненным представляется хотя бы отражение в них звукового остова имени Бога Грозы

в соответствии с анаграмматическим принципом построения архаического сакрального текста.

Исходные гетероклитические основы на *-r/-n-* типа **perkun*, **k(ᵘ)erkur-* могли быть среднего рода, но при присоединении тематического гласного они приобретали значение имени деятеля. Так может объясняться сложный суффикс **-uro-*, отраженный как в ряде балтийских производных (Skardžius, 1943, стр. 307—309; Otrębski, 1965, стр. 151—153), так и в большой группе иллирийских топонимов и собственных имен мифологических персонажей. Помимо Κόρκυρα к этому типу относят такие предполагаемые иллирийские заимствования в греческом, как Σάτυροι, Τίτυρος, Ζέφυρος. Последний выступает в качестве названия мифологического ветра — коня (Bonfante, 1968, стр. 99—100). Учитывая оплодотворяющую функцию ветра и его возможную этимологическую связь с иллирийским же инодиалектным именем отца Тиндара Οἴβαλος (Bonfante, 1968, стр. 77, греч. οἴφω 'futuo' из индоевроп. **e/oibh-*, с суффиксом *nomina agenti* **-lo-*, чередующимся с *-ro-, ср. ниже), это слово можно соотнести с ролью Ветра в исследуемых мифологических сюжетах и с обращением к ветру как к оплодотворителю в заговорах (прежде всего в любовных).

1.1 Приведенные белорусские тексты заговоров от змей находят соответствие как в других восточнославянских традициях, так и в балтийской. Сходный мотив в той же сюжетной схеме повторяется и в ряде русских заговоров от укуса змеи, где сочетаются дерево, камень, руно и змея (Майков, № 174—180, стр. 70—71).

Мотив трех змей в гнезде под дубом, стоящим на холме, выступает в литовском заговоре от змей: Yra Egerų kalnas, tame kalne ąžuolas ir ten gūžta. Toje gūžtoje trys slūgos: Karalina, Katrina ir Marcelina (LT, V, стр. 896, № 9291).

Архаическую ритуальную основу этих литовских представлений можно восстановить по известию, сообщенному в XVII в. Преториусом и относящемуся к описанию обряда, производившегося у дуба жемайтами: «Uf der Seyte nach Zamaiten war eine *Eiche*, dabey etwa 5 Schritt davon ein ziemlich grosser *Stein*. Nicht weit von dem Stein ist eine hohe *Stange*, seyner Meinung nach zum wenigsten 8 Klafter hoch gesetzet worden, worauf ein *Ziegenfell* ausgedehnet, uber dessen Haupt ein grosser Pusch von allerhand Getreidicht auch Kraut gemach gewesen. . . der Weydulut aber uf den Stein das Fell geleget, sich darauf gesetzet einen Sermon gehalten von ihren Herkommen, alten Gebräuchen, Glauben etc., den *Zemyna*, den *Perkuns* und andere mehr genennet» (Mannhardt, 1936, стр. 539—540). В данном обряде, где козлиная шкура расстилается под дубом и при этом существенную роль играет камень, видимо, первоначально выступали и змеи. Это видно как из других свидетельств, относящихся к литовским и прусским обрядам, так и из связи Zemyna (у Преториуса

выступающей рядом с Перкунасом) со змеей, ср., например, в литовском заговоре от змей: *Žeminė pažeminė* (LT, V, стр. 893, № 9272, ср. стр. 894, № 9277—9278; *Zimna Žeminga*, *Žemė žemybė*, стр. 895, № 9281: *Zema zemynėlė* и т. д.).

Специфическое сочетание змея с шерстью в славянских и балтийских ритуальных текстах (заговорах) согласуется с таким же сочетанием змеи (идеограмма MUŠ) и шерсти (*ḫulana*, родственное русск. *волна*, блр. *воўна* в приведенных заговорах) в хеттских ритуалах (Friedrich, 1961). Родственный *ḫulana*- 'шерсть' глагол ḫulalii̯a- 'наматывать' (шерсть), 'заворачивать', 'оплетать', ср. *ḫulali*- 'веретено' с суффиксом -(a)*li*, встречается в ритуале KUB XXIV 9 I 42, 47, 52 в контексте, где форма *ḫu-u-la-le-e-ez-zi* 'наматывает' относится к наматыванию шерсти на ритуальное изображение. Поэтому исключительный интерес представляет сочетание этого же глагола с субъектом MUŠ 'змея' в древнехеттском фрагменте 2 BoTU 10β 26—27 *ta ú-iz-zi* $^{UR}$[$^{U}$*Ḫa-a*] *t-t*[*u-ša-an*] MUŠ-aš *ḫu-la-a-li-az-zi* 'и придет < и — асиндетическая конструкция с глаголом *u̯a*- 'приходить' > город Хаттусас змея оплетет'. Слово MUŠ 'змея' может относиться и к сестре царя, упоминаемой с этим эпитетом в другом тексте того же времени (двуязычном завещании Хаттусилиса I, I/III 10). Но само сочетание MUŠ-*aš* 'змея' с глаголом *ḫulalii̯a*- является, видимо, архаичной формулой сакрального происхождения, ср. также связанные с употреблением идеограммы MUŠ в отношении родственницы царя формулы в «оракуле змеи» KUB XVIII 6 I 17, IV 19 (Kümmel, 1967, стр. 29; Иванов, 1969, стр. 45, примеч. 4) : MUŠ *ŠUM* LUGAL 'змея с именем царя' и в особенности близкое к приведенному *ta u̯izzi* 'и придет': MUŠ *ŠUM* LUGAL — *makán ŠA* É. LUGAL *pa-it* 'змея с именем царя вошла в царский дом'; типологически параллели роли змей в царском ритуале и соответствующей титулатуре можно привести из древних египетских (Anthes, 1962 и 1957) и китайских (Моцокин, 1917) текстов. Но, по-видимому, универсалией, отраженной косвенно и в упомянутых хеттских текстах, и особенно в древнеиндийских (Hocart, 1936), является ритуальная функция царя как змееборца; положительная же функция змеи в некоторых из подобных ритуалов объясняется, очевидно, ритуальной инверсией оппозиции змееборец—змей (ср. также ниже о двойном — положительном и отрицательном — значении змея в архаичных ритуалах и мифах). Близкую параллель к приведенному древнехеттскому тексту, где говорится о змее, которая придет, если будут нарушены сакральные повеления царя, представляет ритуальный текст бразильского племени хихкарьяна, в котором утверждается, что если табу будут нарушены, tuna. . . nomokyaha. okoymo-komo nasanámyaha. . . onokna-xa menyaha-ha. . . okoymo, onokna-ymo, nasanamye 'дождь . . . придет. Змея анаконда придет. . . Вы непременно увидите злых духов. . . Змея анаконда, злая и боль-

шая, придет» (Derbyshire, 1965, стр. 164—165, фразы № 66, 67, 69, 74; в последней фразе морфема *-уто-* имеет одновременно увеличительное и негативное значение, Иванов, 1972б), относительно параллелизма змеи и дождя (потоков воды) ср. также ниже.

Сохранение связи названия змеи (идеограмма MUŠ) и слов *ḫulana-* 'шерсть', *ḫulalii̯a-* 'оплетать' в упомянутых хеттских текстах представляется пережитком общеиндоевропейских обрядовых формул. Вместе с тем *шерсть* фигурирует и в связи с отражением ритуального подвешивания разных предметов к мировому дереву как в хеттских обрядах, так и в славянских заговорах и в сказках (мотив Кощеевой смерти в яйце). Особенно близкую параллель к этому мотиву и к приведенным белорусским заговорам, где символ дерева сочетается с ритуальным использованием овечьей шкуры, представляет ритуал в тексте, связанном с культом исчезающего и возвращающегося бога Телепинуса (KUB XVII 10 IV 27—31): $^{d}$Te-le-pi-nu-u̯a-aš pí-ra-an $^{\text{GIŠ}}$e-i̯a ar-ta $^{\text{GIŠ}}$e-i̯a-az-kán UDU-aš $^{\text{KUŠ}}$kar-ša-aš kán-kán-za na-aš-ta an-da UDU-aš IÀ-an ki-it-ta na-aš-ta an-da ḫal-ki-iš $^{d}$GÌR-aš GEŠTIN-aš ki-it-ta na-aš-ta an-da GUD UDU ki-it-ta na-aš-ta an-da MU.KAM GÍD.DA DUMU$^{\text{MEŠ}}$-la-tar ki-it-ta 'перед богом Телепинусом воздвигается вечнозеленое дерево *ei̯a-*, с него свешивается шкура (руно) овцы (барана), внутри же него помещается бараний (овечий) жир, внутри же него помещается зерно (бога) полей и вино, внутри же него помещаются бык и овца (баран), внутри же него помещаются долгие годы (жизни) и потомство'. Такое же вложение одного ритуального символа в другой в связи со священным деревом — дубом характерно и для русских сказок о Кощее Бессмертном: «на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя смерть» (Афанасьев, № 158); «там стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть» (Афанасьев, № 156), ср. о мотиве смерти змея в яйце, Топоров, 1967, стр. 92 и 96. Сходство структуры хеттского ритуала и восточнославянских сказочных и иных примыкающих к ним текстов, в особенности загадок о мировом дереве и годе (Иванов и Топоров, 1965, стр. 78, примеч. 44; Топоров, 1971, стр. 32 и примеч. 44), представляется весьма значительным. В обоих случаях речь идет о ритуальной последовательности вкладываемых друг в друга зооморфных символов, причем в начале цепочки символов находится мировое дерево, а в конце — долголетие (долгие годы у хеттов, год у славян) или его противоположность — смерть. Поэтому несомненный интерес может представить то, что и само название хеттского мирового дерева *ei̯a-* родственно германскому названию тисса (др.-в.-нем. *īwa*, др.-исл. *ýr* — название 'самого зеленого из деревьев во время зимы', ср. выше о возможной связи с *ygg-*), который, в частности, сажали на кладбищах (Friedrich, 1970, стр. 124—125) и использовали в дру-

гих ритуалах (Wrenn, 1962, стр. 309 и 1965, стр. 45; Page, 1968, стр. 126) и одному из славянских названий деревьев, использовавшихся в ритуальных целях: русск. *ива*, с.-хорв. *ѝва*, чеш. *jiva*, ср. лит. *ievà* 'черемуха'. В связи с анализом культового использования деревьев у славян еще Потебня отмечал, что ивовые прутья, например, у чехов могут заменять вербовые, образуя культовый символ — чеш. *pomlázka* (Потебня, 1914, стр. 185), название которого связано с обозначением возраста, ср. чеш. *pomladiti*, *zmladiti* (Holub—Kopečný, 1952, стр. 286; Machek, 1957, стр. 383); ср. связь лат. *juvenes* 'юноши' (как обозначение возрастного класса) с вед. *āyu(s)*, др.-греч. αἰών, лат. *aevum* и т. д. Анализ соответствующих славянских обрядов, связанных и с другими видами деревьев (белорусская и русская семицкая березка, наряжение девицы «кустом» в тех же традициях, Зеленин, 1933, стр. 531—629; Зеленин, 1937) представляет особый интерес для темы настоящего исследования потому, что в подобных болгарских, сербско-хорватских и других балканских ритуалах девушку, с головы до ног покрытую зеленью и цветами, водили во время засухи по селению. Соответствующие названия девушки и / или обряда этимологически связаны либо с обозначением Бога Грозы и дуба (болг. *Пеперуда* с многочисленными фонетическими вариациями), либо с его атрибутом или постоянным эпитетом (типа *Додола*, ср. выше о редупликации корня *dhū- во фрагменте реконструируемого мифа), Jakobson, 1950 и 1971, стр. 637, см. об этом подробнее ниже, гл. 4. Поэтому через посредство засвидетельствованной разными древними индоевропейскими и другими традициями эквивалентности символов мирового дерева и женщины (наряжаемой деревом) удается возвести эти славянские обряды к ритуальным истокам рассматриваемого мифа, где существенную роль играл символ мирового дерева.

Из других мифологических индоевропейских данных, важных для анализа приведенных восточнославянских заговоров, где Змей находится под деревом, можно указать на согласующиеся между собой свидетельство индо-иранской и эддической мифологии о Змее у корней мирового дерева. В «Старшей Эдде» Змей Нидхёгг гложет корни мирового дерева Иггдрасиль:

Askr Yggdrasils — drýgir erfiþi
meira an menn viti:
hjǫrtr bítr ofan, en á hliþu fúnar,
— skerþir Níþhǫggr neþan

(Grimnismǫl, 35)

'Не ведают люди,
какие невзгоды
у ясеня Иггдрасиль:
корни ест Нидхёгг,
макушку — олень,
ствол гибнет от гнили'

(Перевод А. И. Корсуна)

В «Прорицании Вёльвы» («Vǫluspá», 66) Нидхёгг изображен как «темный летающий змей» (*en dimmi dreki fljúgandi*), грызущий трупы (ср. ниже об этой функции по отношению к Змею — противнику Бога Грозы; типологические параллели представляет у северных народов шаманский мир, населенный мертвыми). Судя по «Речам Гримнира» (32, 34, 35), он находился у корней дерева (где есть и бесчисленное множество других змей, судя по строфе 34), ср. ok sejga Níþhǫgvi niþr (Grimnismǫl, 32) 'спешит отнести она Нидхёггу вниз'. Этот змей у корней дерева обоснованно был отождествлен с ведийским *ahi budhnya* 'змей глубин' (Dumézil, 1959, стр. 104—106; Ström, 1967, стр. 186—187).

Несомненный интерес представляет участвующая в этом сочетании вед. *budhnyà-*, *budhníya*. Это прилагательное образовано от *budhná-*, с которым уже в Ведах связываются значения 'дно', 'основание', 'опора', 'корень', ср. авест. *bŭna* 'основание', 'глубь' (арм. *bun* с тем же значением, видимо, иранское заимствование), др.-греч. πυθμήν 'дно', 'основание'; 'нижняя часть', 'низ'; 'стебель', 'ствол'; 'род', 'порождение', лат. *fundus* 'дно', 'основание', 'земля'. Связь слов этого корня с змеем (*ahi budhnya*), как и такие значения этого слова, как пали *bunda-* (из др.-инд. *budhna-*) 'корень дерева', 'пень', 'комель' (Abhidhanāppadīpikā, 549), *bondi* 'ствол', 'пень', 'туловище' (см. Lüders, 1940, стр. 566—569), не говоря о новоиндийских продолжениях (маратхи bundha, bŭdh и т. д.), заставляют связать эти слова с праслав. **budn-* (из **budhn-*), отразившемся в болг. *бъдник* 'дебел пън, който г о р и в о г н и щ е т о цяла нощ срещу К о л е д а' (ср. у Славейкова: *Бъдни* вечер *бъден* празник срещат / С *буйно* пламнал *бъдник* на камини), *Бъдни вечер* 'вечер накануне Рождества', с.-хорв. *Бäдњи дан, Бадне вече* 'вечер накануне Рождества', *бäдњак* 'дубовое полено, колода или ветки, сжигаемые в сочельник'; видимо, сюда же следует отнести и русск. *будний*, которое, как и южнославянские слова, до сих пор объясняются неправильно (ср. блр., укр. *будник* 'зольник', 'поташник', русск. *будное дело*, а также сжигание бадняка и использование оставшегося от него тепла как сакрального). Торжественное вырубание бадняка (если это колода или пень, ср. мифологический образ — Клада, колода), внесение его в дом и обращение к нему *Свети бадњаче*, устилание пола соломой, поливание бадняка вином, медом и елеем, посыпание зерном (ср. русскую «Кутью» или «Авсень»), сжигание бадняка под молитву, к нему обращенную, представление о трех бадняках, бытующее в целом ряде мест (Бадњак, Бадњачица, его жена, и Божић, их сын; ср. также противопоставление Стари Бадњак: Мали Божић) и под. — все эти факты сближают этот ритуал перехода от Старого Года к Новому Году с типологически сходными обрядами, в которых, в частности, играет ведущую роль персонаж хтонического происхождения (дракон, Змей, змея, демон растений и т. п.), ср. вавилонский ритуал «Энума элиш» (интересно, что в ряде традиций в ритуалах такого типа происходит *сжигание змеи* или ее

вещественного символа, а пепел сожженной змеи используется для лечения, для увеличения плодородной силы и т. п., ср., между прочим, некоторые данные по народной медицине у балтийских народов; вместе с тем в ряде традиций, в частности, в русской, в детских играх Зме́я изображает именно пень, колода, столб). Для обрядов такого рода характерно четкое разграничение последнего дня старого года, когда распадаются все связи, все неясно (отсюда — гадания в этот день), и силы Хаоса берут верх, и п е р в о г о дня нового года, когда побеждает космическое, организующее начало. Канун Нового Года и первый день его имеют своих героев. Легко предположить, что *Бадњак* (он же *Стари Бадњак*, *Бог*, *Стари Бог*) и его сын *Божић* (*Мали Божић*, *Млади Бог*) генетически восходят именно к такой паре первоначально антагонистических персонажей, из которых первый нередко обозначается как старый, а второй — как молодой; ср. балтийское представление о Перкунасе-Перконе как о сыне, работнике или помощнике Бога. В этом контексте, возможно получает объяснение и слово *будний*, обозначавшее некогда именно канун и под. как нечто противостоящее празднику (*бадњи дан*: *светац*, *светачкп* и под.). Подробнее о *бадняке* см. Jireček, 1893, стр. 456—457; Чајкановић, 1921; Чајкановић, 1941; Петровић, 1951, стр. 139—147; Богатырев, 1934, стр. 108 и след.; Kulišič, 1953; Schneeweis, 1961, стр. 113—114; Српски митолошки речник, 1970, стр. 13—15 и др. Особенно следует отметить проницательное замечания о древней функции обряда в ранней статье Потебни (Потебня, 1865, стр. 1—3 и след.), где связь *бадњака* с дубом используется для доказательства связи всего ритуала с Богом Грома: «Бадняк принимается даже не за символ этого божества, а как бы за его воплощение: к нему обращаются с приветствием, как к человеку; ему передают чашу, его обсыпают, как людей. . . Обряд напаянья бадняка изображает, вероятно, миф, соответствующий одной из форм индийского мифа, по которому Индра (=Скандинавскому Тору, Славянскому Перуну) пьет небесную воду . . .» (там же, стр. 2—3; этимология, предлагаемая Потебней, ошибочна). В согласии с излагаемой ниже реконструкцией этого мифа находится и данный в той же статье Потебни анализ мотива Змея, победа над которым в «Ригведе», как и в славянском мифе, приводит к возникновению рек (там же, стр. 10—11 и след.). Следовательно, и славянская традиция так или иначе отражает мотив Змея у корней мирового дерева, который является универсальным для самых разных традиций, в частности евразийских, где он отражен как в мифологических представлениях, так и в ритуалах и в изобразительном искусстве (ср. тот же мотив в славянском фольклоре).

2.0. Сопоставление белорусских (и шире восточнославянских) фольклорных текстов с другими индоевропейскими традициями позволяет выделить в качестве особенно важного мотив скота, похищаемого и укрываемого Змеем. Этот мотив оказывается основой столкновения Бога Грозы и Змея, что отчетливо видно в бело-

русских сказках, где не раз повторяется одинаковый диалог: «А што, чий ето *скот*?» — Змиёв! — «Вот жа, кажа лисица: едя тут Гром, и спрося у вас, чей ето скот, то вы скажитя: ето скот Ивана, царя Копицкаго! А коли скажитя: змиёв, то ён вас убье и скот забярэ!» (Бел. сб., III, № 34, стр. 223); «пастухи, пастухи, чиѐ гэто волы?» — Змея Горымца! — «Ай, пастухи: коли у вас хто спросиць, чиѐ гэто волы, дык не кажиця, што Змея Горымца, а скажиця, что Сцепана, великаго пана. А то, едзець Гром с Молоньней, ен пупалиць и пусмалиць вас, коли вы гэтак скажиця!» (Бел. сб., III, № 33, стр. 220). Хотя упоминание «Степана (Сцепана) — великого пана» следует считать более поздней частью данного текста, все же и для него находится литовская параллель в текстах, связанных с Перкунасом: *Karaliūnas Stepukas*, чей отец *Stepas* (Skardžius, 1964, стр. 26, ср. выше *Karalina* среди имен трех «слуг» в литовском заговоре от змей, цитированном выше).

Особенно показательно почти полное совпадение цитированной белорусской сказки, где диалог с пастухами ведет лисица, и русской сказки: «. . . лисичка отправилась вперед. Бежала, бежала, глядит: пастухи пасут стадо овец; она спрашивает их: «Пастухи, пастухи! чье стадо пасете?» Пастухи отвечают: «Стадо царя Змиулана». Лисичка начала их учить: «Сказывайте всем, что это стадо Козьми Скоробогатого, а не Змиулана-царя; а то едут царь Огонь да царица Маланьица; коли не скажете им, что это стадо Козьмы Скоробогатого, — они всех вас с овцами-то сожгут и спалят» (Афанасьев, т. I, № 164). Далее в этой сказке то же предупреждение делается по поводу стада свиней и его пастухов: «едут царь Огонь и царица Маланьица; они всех вас сожгут и спалят, коли станете поминать царя Змиулана». Потом речь идет о коровьем стаде и конском, наконец, о верблюжьем, которое, видимо, является позднейшей вставкой, судя по тому, что верблюжье стадо не упомянуто в разговоре лисы с царем Змиуланом: «Что скажешь, лисонька?» — «Ну, царь Змиулан, теперь-то надо скоро-наскоро спрятаться. Едет грозный царь Огонь и царица Маланьица, все жгут и палят. Стада твои и с пастухами прижгли; сначала овечье, потом свиное, а тут коровье и конское: я не стала мешать, пустилась к тебе сказать и чуть от дыма не задохлась!» Царь Змиулан закручинился—запечалился: «Ах, лисонька, куда же я подеваюсь?» — «Есть в твоем саду старый заповедный дуб, средина вся повыгнила; беги и схоронись в дупло, пока они мимо не проедут» (там же). Приведенный текст доказывает тождество Змея—Змиулана с противником Бога Грозы, который прячется от него в дупле дуба. Обращает на себя внимание наличие у него четырех стад, последовательно упоминаемых. В свете того, что сказано выше о четырехчленности Бога Грозы, можно предположить косвенное отражение здесь четырехчленной символической классификации, при которой такие животные как конь, корова, свинья, овца выступают в качестве зооморфных символов соответ-

ствующих рядов противопоставлений: например, в упомянутой выше древнеиндийской системе с каждой из четырех социальных групп (варн) соотнесено не только особое мировое дерево, но и особое жертвенное животное, соответственно, животное, предназначенное для ритуального поедания (Dumont, 1966), см. дальнейшие типологические параллели к таким системам ниже, гл. 10.

Судя по этой сказке и по ее варианту, приведенному Афанасьевым, с мотивом стада противника Бога сплетался мотив свадьбы Бога Грозы, о котором речь шла выше.

Те или иные из перечисленных элементов, относящихся к данному мотиву, встречаются в литовском фольклоре: сказка о скоте чорта и бога (LT, IV, № 345, стр. 431), где скот дифференцирован по разным приметам, делящим его на четыре части, сказка о чорте и пастухах (LT, IV, № 482, стр. 511) — с упоминанием коров и свиней. Археологические данные, относящиеся к распределению костных остатков, во многих случаях подтверждают эту картину. Так, в Троицком городище на р. Москва, принадлежавшем, видимо, балтам, кости коров, лошадей, овец и свиней составляют более 97% всех костей домашних животных (последние же составляют около 95% всех костных остатков), см. Древнее поселение, 1970, стр. 47.

Для сопоставления с другими индоевропейскими традициями существенно то, что этот мотив в восточнославянском и литовском фольклоре связывается с повторяемым во всех эпизодах мифа символом камня. В том же белорусском цикле сказок царь Гром разбивает камни и деревья: «вот, кажець, цар Гром! Ты якéя *каменьня* разьбивав, якéя дзяревъя разьбивав, якéя дворы разьбивав, а гэтаго дуба ня разобъéшь!» (Бел. сб., III, № 35, стр. 225—226), ср. также сказку «Цмок» (Шейн, II, 1893, № 128, стр. 267—269), где человек, выступающий в роли змееборца, аналогичной роли Грома в указанных выше сказках, придавливает скалой дракона (Цмока).

Этот же мотив особенно часто выступает в преданиях об осилках-богатырях, функция которых разительно сходна с функцией Перуна в реконструированном сюжете. В Слуцком Полесье записана сказка, в которой осилок разбивает булавой каменную стену, за которой томились похищенные Змеем люди (Federowski, I, № 339, Сержпутоўскi, 1926, № 23).

2.1. Этот мотив заслуживает особого внимания в связи с известным ведийским рассказом о том, как Индра поражает демона Валу (или дракона Вритру, см. о нем ниже в связи с водой) и освобождает скот, заключенный Валу в скалу, в пещеру. В ведийском гимне Индре, в начале и конце которого упоминаются коровы (в связи с обращением к Индре), об этом эпизоде говорится следующее (RV, VI, 39, 2):

ayám uśānáḥ páry ádrim usrá ṛtadhītibhir ṛtayúg yujānaḥ | rujád árugṇaṃ ví valásya sánum paṇī̊ṛ̊r vácobhir ábhi yodhad índraḥ ||

«Этот жаждущий (расколол) скалу (замкнувшуюся) вокруг коров, объединенный с познавшими истину (Ангирасами), в союзе с истиной. Он разбил неразрушаемую скалу Валы. Словами сокрушал Индра Пани».

В другом гимне Индре сразу же после мотива поражения демона Вритры (как дерева молнией, RV, II, 14, 2) следует мотив освобождения скота (RV, II, 14, 3):

ádhvaryavo yó dŕbhīkam jaghāna yó gā́ udā́jad ápa hí valáṃ váḥ |
tásmā etáṃ antárikṣe ná vā́tam índraṃ sómair órṇuta jū́r ná vástraiḥ ||

«О (жрецы) адхварью! Кто убил Дрибхику, кто выпустил коров: ведь он открыл (скалу) Валы — для него (выпустите) этого (Сому), как ветер в воздушное пространство. Покройте Индру потоками Сомы, как старец (прикрывается) одеждами».

Освобождение скота вместе с освобождением вод упоминается в гимне Индре (RV, I, 174, 4):

sṛjád árṇāṃsy áva yád yudhā́ gā́s tíṣṭhad dhárī dhṛṣatā́ mṛṣṭa vā́jān ||

«Когда он с боем выпустил потоки воды, коров, он сел на пару гнедых, мужеством он завладел военными наградами».

Мотив запертых коров упоминается в других гимнах (RV, II, 17, 1), причем иногда в тех местах, где Вала не назван, а Индра носит эпитет *vṛtrahán* 'убийца Вритры' (RV, III, 31, 11).

Иногда подчеркивается мотив освобождения скота без указания конкретного противника Индры (RV, III, 39, 4): indra eṣāṃ dṛṃhitā́ máhināvān úd gotrā́ṇi sasṛje daṃsánāvān || «Индра, возбужденный выпустил их запертые стада коров, он обладающий чудесной силой», ср. . . . ápa gótrā vavártha (RV, III, 43, 7) и т. д. Иногда наряду с коровами в том же контексте упоминаются и кони (RV, III, 44, 5): úd gā́ háribhir ājata, ср. RV, IV, 28, 5:

evā́ satyám maghavānā yuváṃ tád índraş ca somorvám áśvyaṃ góḥ ||
ā́dardṛtam ápihitāny áśnā riricáthuḥ kṣā́ş cit tatṛdānā́ || «Так это правда, о вы (двое) щедрые. Индра и Сома, вы тогда проломили укрытие коней и коров и освободили закрытые камнем (богатства), как расколовшаяся земля».

Сходное сочетание коровьего и конского стад выступает в аналогичном мотиве восточнославянских сказок, где с указанным ведийским мифом совпадает и мотив дворца (или крепости) владельца стада (Валы в «Ригведе», ср. RV, VI, 18, 5 — *púro* ... *dúro*: hann acyutacyud dasmeṣáyantam ṛṇóḥ púro ví dúro asya víśvāḥ).

В приведенной выше сказке о царе Змиулане речь идет о его белокаменных палатах: «Лисонька опять побежала вперед, прибегает в царство царя Змиулана и прямо в белокаменные

палаты. . . Вот приехала к царскому дворцу; лисонька встречает и вводит их в палаты белокаменные» (Афанасьев, I, № 164, царский дворец упомянут и в варианте сказки).

Иногда в «Ригведе» разрушение крепостей (*pū́raḥ purohā́*) упоминается непосредственно после прославления Индры как освободителя коров и победителя в битве за коров (RV, VI, 32, 3).

Мотив поражения дворца, врат, крепости противника Бога Грозы переплетается с мотивом поражения каменного убежища или скалы, например, в RV, III, 32, 16. Поражение скалы (и крепости) и освобождение коров упоминаются в одних и тех же местах гимнов Индре: RV, VI, 32, 2—3.

Стоит обратить внимание на употребление слова *камень* в этих контекстах: yáṣya gā́ antar áśmano máde dṛlhā́ avā́sṛjaḥ (RV, VI, 43, 3) «. . . в опьянении которым ты выпустил коров, замкнутых внутри скалы», ср. ниже о сочетании др-инд. antar и aśman в связи с порождением огня в том же мифе.

Для сопоставления с приведенными выше (в связи с другими аспектами этого мифа) балто-славянскими материалами особый интерес представляет сплетение мотива освобождения Индрой коров и освобождения им же из мрака Валы солнца и зари (Ушас) или солнца, зари (Ушас), Сомы и коров.

В гимне Индре за упоминанием Солнца и Ушас следует мотив освобождения коров (RV, VI, 17, 5):

yébhiḥ sū́ryam uṣásam mandasānó ’vāsayó ’pa dṛlhāni dárdrat |
mahā́m ádrim pári gā́ indra śantaṃ nutthā́ ácyutaṃ sádasas pári svā́t

«Возбужденный ими, ты зажег Солнце, Утреннюю Зарю, когда ты пробуравил тверди. Огромную скалу, замкнувшуюся вокруг коров, ты столкнул с ее места неподвижную».

Солнце, Ушас и коровы упомянуты в той же связи в гимне Индре (RV, I, 62, 5):

gṛṇānó áṅgirobhir dasma ví var uṣásā sū́ryeṇa góbhir ándhaḥ |
«Восхваляемый Ангирасами, чудесный, ты раскрыл темноту вместе с Утренней Зарей, Солнцем, коровами».

Сходные мотивы выступают и в некоторых других гимнах Индре, где упомянуты Солнце, Сома и поражение дракона (RV, VIII, 3, 20, ср. ниже о *parvata* в том же гимне, 19).

Те же элементы, освобождаемые от Валы, иногда связываются с Брихаспати, рожденным с громом, в частности, в X мандале, где иногда одновременно упоминается и Индра, сражающийся с Валой (RV, X, 67, 5—6):

vibhídyā púraṃ śayáthem apācīṃ nís trīṇi sākám udadhér akṛntat |
bṛ́haspátir uṣásaṃ sū́ryaṃ gā́m arkáṃ viveda stanáyann iva dyáuḥ ||
índro valáṃ rakṣitā́ram dúghānāṃ karéṇeva vi cakartā rávena |
svédāñjibhir āśíram ichámāno ’rodayat paṇím ā́ gā́ amuṣṇāt

«Разбив крепость, так что она полегла навзничь, он расколол сразу три (скалы) океана. Брихаспати нашел Утреннюю Зарю, Солнце, корову; (он нашел) песнопенье, гремящее, как небо. Индра, как рукой, ревом разрезал Валу, охранителя дойных коров. Вместе с покрытыми пóтом (Ангирасами) ища молока, он довел до слез Пани, он захватил коров».

В следующем гимне все эти мотивы связываются целиком с одним только Брихаспати (RV, X, 68; 4, 5, 9):

āpruṣāyán mádhuna ṛtásya yónim avakṣipann arká ulkā́m iva dyóḥ |
bṛhaspátir uddhárann áśmano gā́ bhū́myā udnéva ví tvácam bibheda ||
ápa jyotiṣā támo antárikṣād udnáḥ śípālam iva vā́ta ājat |
bṛhaspátir anumṛ́śya valásyābhram iva vā́ta ā́ cakra ā́ gā́ḥ ||
«Окропляя медом лоно истины, подобно лучу, сбрасывающему вниз факел с неба, Брихаспати, когда извлекал коров из скалы, как волной перерезал шкуру земли. Светом он прогнал прочь мрак из воздушного пространства, как ветер (гонит) (растение) шипала из воды. Схватив коров Валы, Брихаспати гнал их, как ветер тучу».

...soṣā́m avindat sá sváḥ só agním só arkéna ví babādhe tamā́ṅsi |
bṛ́haspátir góvapuṣo valásya nir majjā́nam na párvaṇo jabhāra ||
«Он нашел Утреннюю Зарю, он — Солнце, он — огонь. Песнопением он прогнал мрак. У Валы, красовавшегося коровами, он вырвал (коров), как костный мозг из сустава».

Более подробно данный миф в связи с Брихаспати рассмотрен в недавнем исследовании (Schmidt, 1968).

Подобно тому, как Индра в приведенных контекстах может заменяться Брихаспати (и в одном случае гипотетически Парвата, см. ниже), Вала часто соединяется с Вритрой или замещается им. Одни и те же обращения к Индре имеют в виду убийство им дракона, связываемое с освобождением вод, и устранение Валы, ведущее к освобождению скота; yó hatvā́him áriṇat saptá sindhū́n, yó gā́ udā́jad apādhā́ valásya, yó áśmanor antár agním jajā́na 'Кто, убив дракона (змея), пустил струиться 7 рек, кто выгнал коров, устранив Валу, кто породил огонь между двух камней' (RV, II, 12, 3), подробнее о Вритре в связи с противопоставлением вода—огонь, см. ниже. Сходство функций Валы и Вритры, участие их в одинаковых контекстах продолжается и в близости — как семантической, так и фонетической — самих этих слов. Учитывая случаи чередований *l* и *r* и их неразличения в индо-арийском, *Val-a* и *Vṛ-tra*, можно было бы считать находящимися в дополнительном распределении по отношению к морфонологическому окружению; вместе с тем давно уже высказывалось предположение о том, что *Vala* является диалектным вариантом (Hillebrandt, III, стр. 265; ср. Jakobson, 1969). Со стороны семантической для слова *Vṛ-tra* давно уже предположено значение 'препятствие, затор, запруда' (Benveniste, Renou, 1934), в частности, во мно-

жественном числе, где степень индивидуализации существенно меньше (множественность *vṛtra-*, как и упоминание о поражении Индрой 7 демонов *dānu*, RV, X, 120, 6, можно было бы сопоставить, например, с 7 порогами, т. е. препятствиями для воды, в кетском мифе, где эти 7 порогов суть 7 Хошедэмов — сыновей носительницы злого демонического начала Хошедэм). Внутренняя форма этого слова раскрывается в таких этимологических фигурах, как (*Ìndro vṛtram avṛṇot* '(Индра) Вритру охватил, откинул' (буквально: «преграду преградил»), RV, III, 34, 3. Подобные конструкции, где *vṛtra-* сочетается с глаголом *var-* (с превербом *apa*), в гимнах Индре приурочивается к Вритре (RV, II, 14, 2). В том же контексте в тех же гимнах с этим глаголом сочетается имя Валы: *ápa . . . valám . . . órṇuta* (RV, II, 14, 3), ср. *ápa . . . vavāra* в RV, I, 32, 11, и *apāvar* в RV, I, 11, 5: *tvám valásya gómató 'pāvar adrivo bílam*. В последних случаях такие формы, как *apāvar* (в сочетании с родительным падежом *valásya*) понимаются как эквивалент того же *var* в комбинации с *vṛtra-*. В некоторых из этих мест «Ригведы» совпадают не только этимологические фигуры с глаголом *var-*, но и другие слова и целые мифологические мотивы, приуроченные соответственно к Вале и Вритре. В частности, в RV, I, 32, 11:

dāsapatnīr áhigopā atiṣṭhan níruddhā āpaḥ paṇíneva gā́vaḥ |
apā́m bílan ápihitam yád ā́sīd vṛtrám jaghanvā́n ápa tád vavāra ||
«Жены Дасы — охраняемые драконом, — воды, стояли скованные, как коровы — (силой) Пани. Выход вод, который был замкнут, он открыл, когда убил Вритру».

В этом месте соединяется и мотив дракона (змея — *ahi*, см. ниже), и мотив запертых вод, и мотив скота в связи с Пани, упоминаемым и по поводу мотива скота Валы, см. параллельный текст RV, X, 67, 5—6, приведенный выше.

В свете приведенных ведийских контекстов можно предполагать, что *vṛtra* в его специальном значении по отношению к водам явилось результатом позднейшего развития, которому предшествовало наличие определенных связей с прототипом *Vala*. Последнее слово в «Ригведе» является не только собственным именем, но и нарицательным — в значении 'пещера (в скале, камне)', в которой находится запертый (камнем) скот. Индра освобождает скот из пещеры (*vala*), подобно тому, как он освобождает воды, разбивая преграду, поражая Вритру. Таким образом, Вала= Вритра; скот=вода. Последнее равенство может быть подтверждено этимологией некоторых из слов, употребляющихся в цитированных текстах. Так, хеттск. *ḫulana* 'шерсть' является вместе с тем и названием реки (пишется с детерминативом 'реки' ÍDḪulana), а родственные слова в других индоевропейских языках имеют два значения: ср. русск. *волна* '1) шерсть; 2) волна' (ср. приведенные выше тексты заговоров, где волна употребляется в первом значении). На основании приведенных сопоставлений можно думать,

что эта полисемия не объясняется просто изобразительной метафорой. В древнеиндийском *ūrṇā* 'шерсть', и *ūrṇāvar* обозначение 'овцы', снабженной шерстью, связывается с тем же корнем *var* (*ūr-ṇa* как причастие от *var-*), что и *vṛ-tra*, ср. также *vār-* и *var-i* как 'вода' (видимо, с потерей ларингального **H* перед **u̯* неслоговым и последующим гласным при развитии группы **Hu* в долгий сонант **ū* в слоговой позиции), ср. родственные названия воды в иранском и тохарском: авест. *vairi*, тохарск. А *wär*, В (кучанск.) *war*.

3.0. Исходя из противопоставленности Бога-Громовержца демону Вала, обладающему скотом, можно было бы предложить сравнение древнеиндийского имени этого демона, в «Ведах» осмысляемого в связи с корнем *vṛ-*, и славянского *Волоса—Велеса*, который в древнерусском упоминается в качестве «скотьего бога», в клятвах противопоставляемого Перуну: кльшаса ѡроужемъ своим и Перуном бгом своим и Волосомъ скотемъ бгом и оутвердиша миръ (Лавр. лет., 32). В древнерусских текстах содержатся указания на некоторые отмеченные выше атрибуты Перуна, но нет мотива борьбы с противником. Этот последний может быть только реконструирован в самом гипотетическом виде, во-первых, на основании ряда различительных признаков, позволяющих предположить наличие противоположных признаков у врага Перуна, во-вторых, на основании более поздних формул типа проклятий, где выступает предикат (со значением 'бить', 'поразить') с двумя местами, одно из которых заполнено именем Перуна, а второе образует ту пустую клетку, которую следует заполнить на основании косвенных источников. Эти гипотезы можно подтвердить и позднейшими текстами, которые можно рассматривать как трансформацию реконструируемых мотивов с заменой Перуна Ильей-пророком, который бьет нечистую силу.

Поскольку в других названных выше традициях, включая белорусскую, поединок Бога-Громовержца с его противником происходит из-за обладания *скотом*, естественно предположить, что к этой же сфере должен принадлежать и противник Перуна у древних восточных славян. Как это соображение, касающееся семантики, так и внешние этимологические доводы приводят к гипотезе о том, что этим противником первоначально был Велес—Волос, выступающий как скотий бог. Основание для противопоставления Перуна и Велеса содержалось уже в анализе их древних функций, которые отражены в их атрибутах, занимаемом ими месте в последовательности богов и в текстах (Иванов и Топоров, 1965). Есть некоторые основания для того, чтобы различать Перуна как бога княжеской дружины и Велеса—Волоса как бога всей остальной Руси. Это же различие может объяснить и географическую разницу между сведениями о Перуне, приуроченном к крупным административным центрам, и Волосе, данные о котором практически известны по всему северу восточнославян-

ской территории, причем они сохраняются и в то время, когда сведения о Перуне уже отсутствуют.

В настоящее время можно считать установленным, что на всей этой территории до недавней поры существовал культ покровителя скота, который чаще всего выступал под именем Власия.

О связи Волоса со скотом свидетельствует его постоянный эпитет *скотий богъ*, повторяемый в разных древнерусских текстах вплоть до поздней Густынской летописи (Иванов и Топоров, 1965, стр. 14). Более косвенные данные о поклонении скотьему богу Волосу—Велесу относятся к Заволжью, где культ этого бога взаимодействовал с культом медведя как хозяина зверей (Воронин, 1941 и 1960, Крайнов, 1964), см. ниже.

К тем же местам и к северу Руси относятся и прямые упоминания об идоле бога, в этом контексте называемого Велесом (ср. Иванов и Топоров, 1965, стр. 15); последняя форма обычно встречается в текстах неязыческого характера. В тех же текстах можно предполагать регулярное отождествление восточнославянской формы *Волос-* и заменявшей ее *Влас-* в имени святого Власия — покровителя скота. В пользу этой гипотезы говорит прежде всего характер обрядов, приуроченных к Власьеву дню. Записаны молитвы, обращенные непосредственно к Власию: «Св. Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков, чтобы со двора шли-играли, а с поля шли-скакали» (Максимов, т. 17, стр. 56—57). Особенно характерно то, что образ св. Власия ставили в коровниках и хлевах (Максимов, там же); на целом ряде икон, в частности, новгородской школы, можно видеть скот, повернутый к Власию (ср. Малицкий, 1932, Лазарев, 1969, № 23, «Святые Власий и Спиридоний», поздний XIV век; звери двух мастей обращены к Власию, № 44, «Флор, Лавр, Власий и Модест», трехрядная икона, в нижнем третьем ряду перед Власием три обращенных к нему быка).

В Сербии в ряде мест в день св. Власа чтят скот, молятся за его здоровье (ср. также обряд *Воловска богомоља* в Южной Сербии). Хозяева скотины приготовляют специальный калач, который разрезается священником, после чего коровы и быки получают по куску калача. В этот же день в некоторых селах святили воду и устраивали пирушки. Нет сомнения, что св. Влас сменил старого Велеса и у сербов, ср. топонимы типа *Велес* (западная Сербия), *Велесница* (на Дунае), *Велестово* (Черногория). Вместе с тем защитником и покровителем скота считается и Свети Сава, один из сыновей великого жупана Немани (конец XII—начало XIII в.). Хотя со Святым Савой связан целый ряд мотивов, неизвестных в связи с Велесом / Волосом (ср. отнятие солнца у дьявола, оживление мертвых, исцеление слепых, превращение борзых в волков, людей в животных, иссечение железом воды из камня, создание кошки против мышей, несгораемость тела Святого Савы и т. д.), можно предполагать, что некоторые из связанных со Святым Савой мотивов были некогда относимы к Велесу. В частности, считалось,

что Святой Сава предводительствует градонесущими тучами (ср. молитву: «Свети Саво, своjа *говеда* врати из нашег села»); около дня Св. Савы постятся (*савица*), — не едят мясо четвероногих животных, чтобы уберечь их от волков, см. Schneeweis, 1961, стр. 124—125; Polívka, 1927, стр. 159—179; Чаjкановић, 1924, стр. 157—165), не пользуются ножами, веретенами. Если в день Святого Савы загремит гром, на земле должно случиться что-то весьма важное (ср. «Гром загрме на св. Саву, гром загрме над му време ниjе»); Святого Саву связывают с возвышенными местами и т. п. (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970, стр. 58, 71, 263—264).

В свете указанных выше данных об отождествлении Волоса с медведем — хозяином зверей иконы св. Власия можно сравнить с заволжской иконой, изображающей медведя как главного персонажа, ср. ниже.

Для отождествления Власия / Волоса (=Велеса) с противником Бога Грозы в реконструируемом мифе представляется особенно важным ритуал во время падежа скота: «С иконою св. Власия обходят без священника больных: овцу, барана, лошадь и корову, связанных хвостами и выведённых на деревенскую площадку. По отходе зараженных гонят их за село в овраг и там, в память языческих обрядов, побивают животных камнями и припевают: «Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься в село». Затем на трупы усердно набрасывают столько щепы и соломы, чтобы сделать костер, способный спалить всех четырех жертвенных животных без остатка. Так поступают в Чембарском уезде Пензенской губернии (Максимов, т. 17, стр. 57). Четырех жертвенных животных в этом обряде представляется возможным сравнить с сжиганием четырех стад царя Змиулана царем Громом и царицей Молнией в приведенной выше сказке. Это сравнение подтверждается совпадением конского, коровьего и овечьего стад в сказке и трех жертвенных животных в обряде; расхождение касается лишь последнего в иерархии свиного стада. Последовательность из четырех жертвенных животных была (вне связи со славянскими данными) обнаружена в римских и древнеиндийских ритуалах (Dumézil, 1966) и поэтому может быть возведена к индоевропейскому. В частности, не только в славянской, но и в других индоевропейских традициях обнаруживаются одинаковые обряды, касающиеся головы коня и человеческой головы в ритуале этого типа, см. подробнее ниже в разделе о Ячиле.

Конская голова в ритуалах этого рода может быть связана с комплексом специфически индоевропейских представлений, тогда как самый принцип четырехчленной организации является универсальным (см. подробнее в главе 10 настоящей работы). Не только в таких традициях, как древнеиндийская, латинская и славянская, но и в хеттской (Kümmel, 1967) и других анатолийских (палайской, ср. Watkins, 1972) встречается сочетание прине-

сения в жертву быка и овцы (или козла). Более специфическим для таких индоевропейских традиций, как славянская, является «коровья смерть», упоминаемая в приведенном тексте. Великорусский обычай сжигания коровьей смерти известен и в другой связи (Потебня, 1914, стр. 159—160)

Представляет особый интерес совпадение этого великорусского обычая с отмеченным в западной части Полесья (Moszyński, 1928. В этой публикации, стр. В 77, не точно сказано, что у других славянских народов нет параллелей этому обряду, ср. о параллелях Иванов и Топоров, 1965, стр. 126, примеч. 179). В западнополесском обряде конские и коровьи черепа, увенчанные зеленью, сжигали дотла, а пепел бросали в воду (о роли воды в этих и других купальских обрядах см. ниже). Совпадение с великорусским обрядом, связанным со святым Власием, видно в том, что в том же обряде также сжигаются кости коней, коров и овец: «W noc świętojańską (nakanunie Iwana Kupały) zbierała się ludność (zarówno starzy, jak i młodzi, mężczyźni i kobiety) w najbliższym lesie, gdzie najstarsi wiekiem mężczyźni układali w kilku miejscach stosy z drzewa, obok których składali kości zwierząt (koni, krów i owiec), po czem stosy podpalano» (Moszyński, 1928, стр. В 82).

Совпадение этих двух восточнославянских обычаев наряду с другими данными (о специальной «конской мольбе», ритуальном обливании коней, сказочных образах мертвой — и часто говорящей — человеческой и лошадиной головы, см. подробнее ниже) позволяет реконструировать некоторую совокупность обрядов, которая должна была соотноситься со скотьим богом.

Хотя в сказках имя скотьего бога или само это название его не упоминаются, есть целый ряд мотивов, связанных с конем и коровой в их ритуальной роли: так в сказке (Афанасьев, № 124), где говорится о поединке героя (богатыря, помощника Ивана царевича) с трехглавым, шестиглавым и двенадцатиглавым змеем, царевич выступает как охранитель-патрон скота: «Как хорошо скотину стережет! Если лошадей погонит, то у всякой лошади сделаются хвост золотой, грива золотая, по бокам часты звезды; а коров погонит, у всякой коровы сделаются рога золотые, хвост золотой, по бокам часты звезды». Золотогривый конь (среди четырех животных, где есть свинка золотая щетинка, золоторогий олень и утка золотые перышки) встречается в сказке (Афанасьев, № 182), где след архаичного ритуала виден в привязывании коня к столбу, в отпускании коня на зеленые заповедные луга (ср. этот же мотив в сказке о четырех стадах царя Змиулана). В конце сказки герой припаливает три конских волоса, чтобы вызвать чудесного огненного коня. След обряда, во время которого сжигали шерсть трех сортов — серую, вороную и рыжую, сохраняется в другой сказке (Афанасьев, № 139). В том же цикле сказок о чудесных конях фигурирует Иван коровий сын (или Иван Быкович), рожденный от коровы (Афанасьев, № 136—137) и схватывающийся с чудесной свиньей (там же, № 136).

Упоминание в сказках конского волоса или шерсти, сжигаемой в магических целях, сближает эти сказки с мотивом шерсти и скота в данном мифе с возможной ролью представления о волосе, объясняющего народную этимологию имени скотьего бога.

3.1. С названием *волос*, видимо, первоначально связывалось и имя созвездия Плеяд — *волосыни*, засвидетельствованное уже у Афанасия Никитина, л. 384 об.: смотрилъ есми на Великую ночь на Великий же день *Волосыни да кола* в зорю вошли, а л о с ь головою стоит на востокъ. В этом тексте старое название Плеяд *волосыни* (ср. также в более поздний период — XVII в. vollosini, «die Souenstern», в псковском говоре, Hammerich, Jakobson, 1970, стр. 19, 32), по типу сходное с *берегыни*, *Перынь* и т. п., соединяется с архаическим наименованием Полярной Звезды *Лось*, отраженным в архангельских говорах; ср. еще: Лось, их девять звезд. Беляева, 1973, 289 (ср. параллели в древнеисландском и в таких северных европейских языках, как саамский, Dumézil, 1959) и Большой Медведицы как повозки — *кола*, мн. ч. от *коло*, ср. приводимое ниже подобное наименование в балтийском от другого диалектного индоевропейского названия колеса, и во фригийском κίκλην и кучанском (тох. B) *kokale* от того же обозначения колесной повозки; аналогичное обозначение Большой Медведицы как двуколесной повозки известно у бороро (Lévi-Strauss, 1964, стр. 228 и 334; архаичность этих представлений может быть предположена на основании недавно обнаруженных археологических данных о древнеамериканских игрушечных моделях колесных повозок: Borhegkyi, 1970) и в древней Месопотамии. Хеттск. *ḫišša-* в качестве обозначения 'дышла' (ср. др.-инд. *īṣā*) Большой Медведицы отражает такое же представление, ср. типологически сходный образ в тексте «Тихого Дона» (кн. 2, М., 1947, стр. 40), где, как у Афанасия Никитина, соединены назва[illegible]), Большой Медведицы и Полярной зве[illegible]иво остриженным снарядами, копится т[illegible]е дымный костер Стожаров, Большая Медведица лежит сбоку Млечного Пути, как опрокинутая повозка с косо вздыбленным дышлом, лишь на севере ровным мерцающим светом истекает Полярная Звезда». Связь Плеяд с Большой Медведицей, которая в подобных текстах, упоминающих оба созвездия вместе, как у Афанасия Никитина, закреплена синтагматически, находит подтверждение в многочисленных типологических данных из Евразии и Америки, где названия обоих созвездий часто взаимозаменяемы (Gibbon, 1964). Эта связь созвездий, видимо, сопоставима и с тем, что название Плеяд типа *Волосыни* соотносят с культом Волоса, на севере Руси и в Поволжье соединившимся с культом медведя: сияние Плеяд предвещает удачу в охоте на медведя (Воронин, 1960, стр. 46, примеч. 1).

В этой связи следует обратить особое внимание на авестийское название Плеяд *Parūne*, которое, так же как и родственное кафирское имя божества войны было сопоставлено со славянским

именем Перуна Р. О. Якобсоном (Якобсон, 1970, стр. 612). Суффикс в этом названии Плеяд исторически точно соответствует суффиксу *-ыня* в восточнославянском *Волос-ыня*, а корни этих двух синонимических названий обозначали в индоевропейском два члена реконструируемой бинарной мифологической оппозиции.

Позднейшее переосмысление внутренней формы названий типа псковского *волосожары* (СРНГ, вып. 5, стр. 63, ср. выше о *Волосыни* в псковском говоре XVII в.), мн. ч. при ед. ч. в укр. *Волосожар* 'созвездие Орион' можно было бы предположить на основании сближения этих названий и других, им подобных, с представленными в украинском же идиомами типа *Вóлосом світúти* 'быть девицей', *Вóлосом засвітúла* 'говорится о замужней женщине' (Гринченко I, 521), ср. другое старое название Плеяд «Бабы»; ср. также северновеликорус. (олон.) *вóлосы солнца* 'лучи солнца при восходе или закате' (СРНГ, вып. 5, стр. 57); те же представления о волосе в связи с различением девицы и замужней женщины: яросл. *непетый волос* 'незамужняя женщина', *петый волос* 'замужняя женщина' (СРНГ, вып. 5, стр. 57). Ср. также *волосник* как название старинного головного убора замужних женщин (там же, стр. 60—61), *волосатка*, *волосáтый* (там же, стр. 58 — о женской прическе). Ср. в «Ригведе»: *sūry-araśmir harikeśaḥ* 'Солнечный луч — золотоволосый' (RV X, 139, 1). Таким образом, напрашивается предположение о том, что *Волосожары* понимались как образ прически у замужних женщин — баб, отсюда синонимы: *Волосыни*, *Бабы* (ср. типологические аналогии вроде таких идеограмм, как SAL. SUHUR. LAL 'женщина — прическа — носить', т. е. 'женщина, носящая прическу' в смысле 'иеродула, рабыня в храме' в месопотамской клинописи и другие примеры, подтверждающие знаковую роль прически именно для женщин).

К такому же обозначению Плеяд посредством корня, родственного восточнославянскому *Волосъ*, восходят также и имена типа диалектных русских *весожары*, *висожары* (донск. тульск. жиздр.), *стожары*, др.-русск. *Власожелищи*, *власежелищи*, *Власожельць*, *власожельскъіи* (Срезневский I, стр. 270), с.-хорв. *влашиħи* 'Плеяды'.

Обращает на себя внимание то, что не только сходные ритуальные символы (руно), но и родственные разбираемым слова встречаются в хеттском ритуале, посвященном божеству Плеяд: В свете приведенных выше данных о культовой роли хеттского глагола *ḫulalii̯a-*, этимологически связываемого с анализируемым корнем **Hu̯el-* > *ḫuel-* (в *ḫulana-* 'шерсть'), может представить интерес то, что этот глагол играет ключевую роль в недавно опубликованном клинописном хеттском ритуале KBO XVII 105 пер. ст. II 15', 16', 24', где речь идет о том, что днем люди, а ночью боги укрывают (*anda ḫulalii̯anzi* 'заворачивают') ритуальный очаг (*ḫašša*). Последний в этом ритуале играет роль промежу-

точного звена (медиатора в смысле К. Леви-Стросса) между жрецом, производящим ритуал, и божествами — богом — защитникам руна ($^{d}$LAMA $^{\text{KUŠ}}$KURŠAŠ) и божеством Плеяд ($^{d}$VII.VII$^{\text{BI}}$). Связь всего рассмотренного выше комплекса представлений с божеством Плеяд в данном ритуале подтверждается так же и тем, что в ритуале в том же контексте упомянуты одновременно и руно, и овечий (бараний) жир, ср. выше о тех же символах в связи с мотивом священного (мирового) дерева и долголетия. В особенности показательны следующие места ритуала: tu-ga ḫa-aš-ša-an ma-aḫ-ḫa-an ... DUMU..LÚ.ULÙ$^{\text{LU}}$ an-da ḫu-u-la-li-iš-ki-iz-(zi) iš-pa-an-da-az-ma-at an-da DINGIR$^{\text{MEŠ. EŠ}}$ ḫu-u-le-li-eš-kan-zi ... nu-u̯a tu-uk ḫa-aš-ša-a-an uk-tu-ri-pat LUGAL -u̯a-aš SAL. LUGAL-aš DUMU$^{\text{MEŠ}}$LUGAL ḫa-aš-še-eš ḫa-a-an-za-aš-še-eš an-da ḫu-u-la-li-iš-kan-du ... nu 1 NINDA.KU$_7$ TUR $^{\text{SAL}}$ŠU.GI da-a-i na-an-za-kán ki-iš-ša-ri-i par-ša-i-iz-zi na-an *IŠ.TU* I̯À.UDU šal-ki-iz-zi na-an NINDA. I̯À.E.DÉ.A i-e-iz-zi na-an-za-kán $^{\text{SAL}}$ŠU.GI NINDA.I̯À.E.DÉ.A ki-iš-ša-ra-az te-pu da-a-i nu-uš-ša-an *A.NA* $^{d}$LAMA $^{\text{KUŠ}}$kur-ša-aš EGIR-pa da-a-i ... nu ki-iš-ša-an nie-ma-i $^{d}$LAMA $^{\text{KUŠ}}$kur-ša-aš $^{d}$VII.VII$^{\text{BI}}$-aš-ša i-da-a-lu-un kar-tim-mi-i̯a-at-ta-an ša-a-u-u̯a-ar ar-ḫa nam-ma pi-eš-ši-i̯a-ten (KBO XVII 105 пер. ст. II, 15′—17′, 23′—24′, 26′—29′, 31′—33′): «тебя, очаг, когда (днем) сын человеческий (т. е. человек) заворачивает, с ночи же тебя боги заворачивают... и, мол, тебя, очаг, вечно сами царь, царица и дети царя, внуки и правнуки царя да будут заворачивать ... и жрица «Старая Женщина» один маленький хлебец берет и его у себя в руне разламывает, и его в овечий (бараний) жир обмакивает, и его делает жирным хлебом, и его, жирный хлеб, из своей руки жрица «Старая Женщина» небольшими частями берет, и вновь она берет его для божества — защитника руна... и она следующим образом говорит: «Божество — защитник руна и божество Плеяд! Отбросьте прочь дурное расположение духа и гневные проявления!»

К типологическим параллелям можно добавить шесть *Криттик*, матерей *Сканды*, отождествляемых с Плеядами в древнеиндийской традиции. Там же семь звезд Большой Медведицы соотносятся с семью женами риши, изгнанными за неверность. Характерно, что от удара Грома у Сканды родилось не менее *девяти* сыновей, один из которых носил имя *Вишакха* 'лишенный ветвей', 'безрукий' (см. выше о Вритре), а другой — *Бхадрашакха* 'с обильными ветвями'; девятый сын Сканды — 'козлоголовый'; все же ее сыновья образуют набор солнечных месяцев, см. Волчок, 1972, стр. 306—310.

Связь божества Плеяд с ритуальными символами руна (здесь руна, с которым связан бог-защитник, ср. одну из ипостасей такого божества — $^{d}$*Inara* и родственную основу *innarau̯atar* 'мощь, мужеская сила', выступающую в том же ритуале, II, 22′

в значении, близком к 'долгим годам' и 'потомству' в цитированном выше месте о дереве *ei̯a-*) и овечьего (бараньего) жира, а также с основой *ḫulalii̯a-* в этом тексте представляется несомненной. Для сравнения с именем Плеяд может представить интерес и то, что производное от *ḫulalii̯a-* *ḫulaleššar* может относиться ко всему мирозданию (в смысле 'оболочка, горизонт, окоем'), ср. стихи в метрическом гимне

> Nepišaš taknašša hulalešni
> Zikpat Ištanuš lalukkimaš
> 'В окоеме, где земля и небо,
> Солнце, лучезарно только ты'
>
> (KUB XXXI 127 I 14—15)

Древность соответствующего названия Плеяд в славянском, а, возможно, и в балтийском, подтверждается финно-волжским заимствованием, ср. мордовское название Плеяд *Веле* 'Плеяды, рой, деревня' наряду с *Сисэм-дэйт* 'семь звезд' (ср. представление о семи звездах Плеяд в древнемесопотамской традиции, откуда идеограмма VII. VII[BI], и в античном мифе); на Веле живет Нишке-пас в стеклянном дворце (Потанин, 1883, стр. 730). Это мордовское название Плеяд, отличное от таких финно-угорских, как ливское и венгерское (с внутренней формой «сито», как и в чувашском, Mandoki, 1963, стр. 519 и след.), можно считать таким же заимствованием, как и связанное с той же славянской (и балтийской) основой имя божества — охранителя деревенской общины *V́el'eń pas*, *V́el'eń k'ir'd'i pas* (в эрьзя-мордовском, ср. выше о Нишке-пас), *v́el'eń k'ir'd'i azərava* 'владычица над деревней', также *v'el'-at'ä*, *v'el'-ava* 'Старший над селом, старшая над селом', см. ниже о значении 'повелитель' у слова этого корня в славянском и балтийском. К этому божеству обращаются с просьбой дать больше зерна, скота и детей, защитить от огня и злого человека, заканчивая призывом 'ешь и пей' (ср. такие же обращения в связи с Перуном и другими индоевропейскими богами, в частности, в хеттских ритуалах; следует отметить роль очага и мотив избавления от зла в приведенном хеттском тексте). Во время пивного праздника женщин этому божеству приносятся жертвы, ср. также жертвенную более позднюю осеннюю церемонию *saltan-kerem'ät* в октябре около священного дуба (см. выше о роли дуба). Это мордовское заимствование представляет тем большой интерес, что в мордовском же есть и другое заимствованное имя божества *Puŕǵińe-pas* 'Бог Грозы', ср. лит. *perkūnija*, *Perkūnas*; заимствование сходного имени вероятно и в других финноугорских языках: финск. *perkule*, *perkele* (Harva, 1952, стр. 295 и след., стр. 157 и след.).

3.1.1. Возможная связь Волоса как названия мифологического существа с названием волос—шерсти подтверждается диалектными обозначениями типа *волосе́нь* 'длинная овечья шерсть шерсть для прядения, шерстяная пряжа' при *во́лосень*, *волосе́нь*

нечистый дух, черт': «под новый год считается большим грехом прясть, у нарушителей этого обычая дух «волосень», под видом костоеды, отъест палец» (тамбовск.: СРНГ, вып. 5, стр. 59, там же другие производные от *волос*, обозначающие шерсть, пряжу: *волосе́ня* и т. п.). Значение 'нечистый дух, черт' отмечается также для слов *волосатик* (в частности, водяной и леший, ср. Волосатик бы тя взял, там же, стр. 58, при Во́лос тя выточи, во́лос те седь, стр. 57, Волосе́нь те избей, Волосни́ бы тебя били, Волосе́нь руки тебе обточи, стр. 59; ср. в божбе у детей Волос буду! или в ругательствах (волоса́тик) Волости тя возьми, стр. 62. К *волос*, *волосок* и под. в пословицах особого типа см. Carey, 1972, № 10, 25 и др. Из этих сопоставлений выясняется роль *Волоса*, *Волосатика*, *Волосня* как мифологического существа, ср. аналогичное псковск. сбей тебя Перун и другие подобные. Характерны также параллели между *Вели́ бог* (СРНГ, вып. 4, стр. 106) и типом *Дажьбог* при *ой*, *дай*, *боже* в колядах и т. д. К *Вели́ бог* ср. также имя богини *Велы*, упоминаемой среди полевых духов в одном из поздних списков «Слова св. Иоанна Златоуста», Mansikka, 1921, стр. 177. С именем и функцией Велы можно сравнить *волосатку*, связываемую с домашними животными: «означает духа женского пола, овинного, домового, стерегущего овины с домашними животными» (Брокгауз, Ефрон, XII, 1892, стр. 84, там же гипотеза о связи с Волосом, ср. также СРНГ, вып. 5, стр. 58). Нечто среднее между этими обозначениями мифологических существ и названиями болезни, нарыва, образованного от волос, можно видеть в таких случаях, как *волос* — 'животное, забирающееся под кожу людям и животным, причиняющее болезнь *во́лос*, *во́лость*, *во́лости*' (там же, стр. 57); «волос, утерянный лошадью, может сделаться 'волоснем'. Волосень будто бы больно кусает до смерти» (там же, стр. 59); 'вообще нарывы, по понятию народа, происходят от «волоси» (там же, стр. 63). Для темы настоящей работы особенно важно то, что болезнь *волос* приписывалась особому червю *волосцу*, иначе называемому змеевиком (стр. 59). Лечение от болезни *волос* (когда прикладывали *коровий* помет, см. выше о корове в связи с Волосом) и *волосец* могла осуществить только знахарка (там же, стр. 57 и 60). В качестве параллели можно привести мотив превращения детей Громовержца в червей в заговорах от червей и параллелизм червей змеям в реконструируемом мифе, а также шаманские ритуалы, лечащие от червей и их извлекающие, в евразийских шаманских традициях, где червей может извлекать шаманка. В этой связи можно было бы поставить вопрос об этимологическом сближении, с одной стороны, с диалектным (костромским и тверским) *воло́ха* 'кожа, шкура, рубаха', укр. *волоха́тий*, польск. *włochaty* 'волокнистый' (ср. курск. *волохатый* 'косматый, мохнатый, кудлатый, всклоченный)', с другой стороны, с диалектными северновеликорусскими: вологодск. *волха́т*, *волхи́т*. Если принять чтение в песне «Гость Терентище» из собрания Кирши Данилова, которому следует

Р. О. Якобсон (Jakobson, 1966, стр. 303 и след.): «Волхита спрашивати» (после «дохтуров добывай» — при «волхита поди спрашивати» в издании 1804 г.: Кирша Данилов, 1804, стр. 229, «Волхито спрашивати» в других изданиях, ср. ниже через стих «И жену-то во любви держал»: Кирша Данилов, 1938, стр. 10, в издании 1804 г. «жену-та»), то этим удостоверяется достаточно раннее употребление термина в русском эпосе. С именами существительными м. р. *волхат*, *волхит* соотносятся в вологодских говорах имена существительные ж. р. *волхатка*, *волхитка* 'ворожея' (ср. тождество суффиксов в *волхат* и *волохат-ый*); ср. также глагол *волшить*, имя сущ. *волшба*, прил. *волшебный* и некоторые из прибалтийско-финских заимствований, как вепск. *völh* (при финском *velho* 'magus', ст.-сл. ВЛЪХВЪ, ср. к проблеме связи имени Велеса/Волоса со славянским названием волхва Jakobson, 1969, см. там же о формах типа ст.-сл. ВЛЪСНѪТИ 'balbutire' и других, сопоставимых по значению с упоминанием Бояна как Велесова внука в «Слове о полку Игореве»). В великорусском заговоре от скота (Майков, № 285) не раз упоминаются колдуны и колдуньи (*волхв*, *волхва*, *волха* в диалектах): «колдуну и колдуньям огонь поесть и дымом запить, и бежать от моего скота, крестьянского живота, в тартарары, в бездну» (стр. 534). Представляется неисключенной связи имени Волоса, его жреца и некоторых названий шерсти, шкуры.

Разные виды шерсти, сходные с приведенным сказочным мотивом, упоминаются и в великорусских заговорах от порчи скота: «с красными и белыми шерстями, бурыми, серыми и пестрыми шерстями» (Майков, № 285, стр. 530; из рукописи, приобретенной в середине XIX в. в Новгороде). В том же заговоре многократно упоминаются три вида стада — «счетное стадо коровье, конное и овечье» (там же, стр. 532 и 534, ср. стр. 531). В том же заговоре дважды встречается выражение «мой скот, Власьев род» (там же, стр. 536), ср. «крестьянский скот, угодника Власия род» (там же, стр. 535). Власий упоминается в этом заговоре рядом с другими святыми (стр. 531) и с архангелом Михаилом, который посылает на обидчика стада «громовую стрелу» (стр. 534). В заговоре речь идет о защите скота от разных врагов, в том числе «от ползучего змея и от нечистыя силы злого духа» (стр. 531).

При отрицательном переосмыслении Волоса (в связи с табуированием, ведущим к фонетическим преобразованиям) из его имени могло образоваться костромское диалектное название *ёлс* 'леший, черт, нечистый' (Даль, I, стр. 1292; Зеленин, II, 1930, стр. 178; Jakobson, 1969). Положительное употребление того же слова можно видеть в диалектном рязанском *велес* 'повелитель, распорядитель, указчик' (Даль I, стр. 431, с пометкой «укорно» и с другой этимологией; СРНГ, вып. 4, стр. 106), *вóлос* 'власть', *волосúть* 'властвовать, управлять' (Даль I, стр. 575;

СРНГ, вып. 5, стр. 58), ср. ниже о значении ‘правителя, повелителя’ у корня *$\underset{\frown}{u}$el-.

Подобные данные о Волосе практически известны по всему северу восточнославянской территории. Об этом свидетельствуют, в частности, факты, относящиеся к личным именам в новгородских летописях, грамотах (в том числе берестяных) XII—XV вв. и к топонимике (Иванов и Топоров, 1965, стр. 22, примеч. 41; ср. о южнорусских источниках Соболевский, 1886, стр. 185 и след.). В некоторых из таких случаев соответствующее название (типа *Волосово*) удается соотнести, с одной стороны, с легендами о Волосе/Велесе, чей культ отправлялся в соответствующем месте, с другой стороны, с археологическими данными о местах святилищ (иногда отражающих древнейшую дославянскую традицию, сохранявшуюся и позднее). В частности, это относится к деревне Волосово и Волосово-Даниловскому могильнику. Согласно сохранявшемуся до последних лет устному преданию в этом месте на вершине холма стоял деревянный идол Волоса (Крайнов, 1964, стр. 68—69; относительно объяснения приурочения идола Волоса к вершине холма в тех районах, где культ Перуна не получил развития, ср. Иванов и Топоров, 1965, стр. 22, примеч. 42).

3.1.2. В связи со старыми данными и устными преданиями о культе Волоса/Велеса на Севере Руси и в Поволжье приобретает особую значимость «Сказание о построении града Ярославля», опубликованное в 1877 г. священником А. Лебедевым (Лебедев, 1877), но восходящее, видимо, к тексту, найденному в записках архиепископа ярославского Самуила (по данным Лебедева, в рукописи Самуила «Церкви г. Ярославля в 1781 г.»). Несмотря на то, что текст «Сказания» в известном нам виде является поздним и хранит следы редакторской обработки, несомненно то, что его редактор— «автор» пользовался одним или несколькими недошедшими до нас старинными письменными источниками, а возможно также и устными легендами. Поэтому не признавая за древнюю всю конкретную словесную форму текста на языковом уровне, представляется возможным считать «Сказание» одним из важных вторичных источников для реконструкции древнерусских языческих представлений на более высоком надъязыковом уровне. Многие из сообщаемых в «Сказании» сведений не могли быть измышлены редактором, между тем они именно подтверждаются анализом других источников, бесспорно старинных. Предполагается, что Самуил нашел использованный им оригинал старинной рукописи в том же Ярославском Спасском монастыре, где был найден список «Слова о полку Игореве» (Воронин, 1960, стр. 29—30). Если это так, то только в этом монастыре практически почти в одно и то же время были найдены два памятника, восходящие к древнерусской традиции, где сообщаются сведения о Велесе, существенно дополняющие летописные и другие. Окончание «Сказания» в ясной форме выражает

связь новой церкви св. Власия и старого места поклонения Волосу: «Но по некоем времени, егда восприя сии человеци христианскую веру, ненавистник всякого добра диавол, не хотя зрети веры сия в людех, чини им многии страхования на месте, идеже некогда стояще *Волос*: ту и сопели и гусли и пение многажды раздавашеся и плясание некое видимо бываше, скотии же, егда на месте сем хождаху, необычно худобе и недугу предавашеся. И о сем человецы сие велие скорбя, поведа пресвитеру бывающая, и молвиша, яко вся сия напасть, бысть гнев Волоса, яко сей претворися в злаго духа, да он сокрушит людии, скотие их, како сокрушиша его и кереметь. Пресвитер же уразуме ту прелесть диавола, яко сим злокозненным омрачением и страхом и недугом скотия сей исконный враг токмо хощет погубити людии Христовы. И пресвитер не мало поучи народ, а последи совет сотвори, да просят сии человецы князя и епископа на месте, идеже стоя кереметь, построить ту храм во имя святаго Власия, епископа Севастийского, яко сей угодник Божий вельми силен своим ходатайством к Богу разорити наветы диавола и сохранити скотие людей христианских. И тако людии сии моли Князя, да повелит построити Храм, а князь моли епископа дати благословение построить церковь древяну во имя священномученика Власия. И, о велие чудо! егда освяти храм, бес преста страхования творити и скотие на пажити сокрушати, и за сие зримое чудо людии восхвалиша Бога, тако благодеющего, и благодариша его угодника св. Власия чудотворца», «Сказание о построении града Ярославля», Лебедев, 1877, стр. 10—11; Воронин, 1960, стр. 92—93. Приведенный отрывок примечателен последовательным соположением Волоса и Власия, причем текст на уровне глубинной структуры допускает двоякое истолкование. С одной стороны, возможна подчеркнуто христианская интерпретация, при которой святой Власий как ходатай перед Богом противополагался Волосу — злому духу. С другой стороны, построение храма Власия на месте, где стоял идол Волоса, можно понять (при наличии осознаваемой эквивалентности двух имен) как продолжение старой языческой традиции, а не как перерыв в традиции. Такое сохранение имени с некоторым его преобразованием в связи со святилищем, посвященным носителю этого имени, встречается в разных местах земного шара, где произошла смена религий (для типологии таких перекодирований могут представить интерес, в частности, результаты анализа пережитков древней религии доколумбовской Мексики в современных католических культах, где «святые в действительности не что иное как древние боги в новом обличье», Ames, 1964, стр. 37; ср. Madsen, 1960 и Thompson, 1960; относительно сходного подхода к взаимодействию разных хронологических слоев в религии Южной Азии см. Ames, 1964).

И Волос и Власий относятся к скоту и их культ нужно отправлять в одном и том же месте. Цитированный отрывок представляет собой единственный восточнославянский текст (начиная

с самых ранних памятников), где прямо говорится об отождествлении Волоса со святым Власием и с дьяволом—бесом (см. выше о костр. *ёлс*, ср. также подобные факты, относящиеся к родственным чешскому и литовскому словам). Такое раздвоение старого Волоса на две ипостаси — Власия и дьявола — подтверждается и иконой, где рядом с Власием можно видеть дьявола с медвежьей мордой (Воронин, 1960, стр. 46, примеч. 3; ср. Штернберг, 1936; следует в этой связи также отметить деревянное изображение св. Николая с головой медведя, в настоящее время находящееся в Казанском соборе в Ленинграде).

Проблема отождествления Волоса — скотьего бога с медведем — хозяином зверей в Заволжье подробно изучена в археологической литературе, в частности, в связи с анализом данных «Сказания» (Воронин, 1960; Крайнов, 1964). При исключительной ценности сделанных в этих до сих пор недостаточно оцененных работах выводов относительно медвежьего культа необходимо все же отметить, что Н. Н. Воронину в ряде мест ссылки на Волоса представлялись вторичными по сравнению с упоминаниями медведя, что не следует очевидным образом из излагаемых данных.

По-видимому, медведь имеется в виду в сказании и в том важном для реконструкции мифа о Громовержце месте, где говорится о *лютом звере* — противнике пророка Ильи: «. . . сам же Благоверный Князь водрузи на земле сей древян крест и ту положи основу святому храму пророка Божия Илии. А храм сей посвяти во имя сего святаго угодника, яко хищнаго и лютаго зверя победи в день его» («Сказание», Лебедев, 1877, стр. 8). Интерпретация *лютого зверя* «Сказания» как медведя — посланца Велеса была дана уже в литературной обработке П. Львова в 1820 г.: «с древних лет закоренелое суеверие поработило их кумиру Велесу, которого чтят они богом скотоводства. . . будто бы скотохранитель Велес, раздраженный принятием некоторыми из них христианской веры, послал им в казнь медведя страшного, что дал ему во глубине здешних дремучих лесов неприступное логовище. Какое пагубное изуверство!. . . Лютый зверь ежедневно губит не только животных, па пажитях пасомых, но близ самых жилищ терзает людей . . . здесь свирепствует зверь лютый, медведь ужасный» (Львов, 1820). Мотив поражения Ильей (историческим продолжением Перуна) *лютого зверя*, посланного Велесом (так у Львова: в «Сказании» — Волос), соответствует реконструируемому мифу; ср. из егорьевских песен: Егорий, ты наш храбрый . . . (Ты спаси нашу с к о т и н у . . .) От волка хищного, (От медведя лютого,) От зверя лукавого (Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 457, стр. 316). К сочетанию медведя и волка в связи со скотом см. Schneeweis, 1961, стр. 125 (ср. также *мечкина повојница*); если в книге Львова это и является плодом художественного воображения, то его фантазия согласуется с ходом исследования того же мифологического сюжета в науч-

ной традиции. По-видимому, это объясняется не только его интуицией, но и характером использованных им источников.

Ту же ситуацию, что и в цитированном месте «Сказания» и его литературной обработки, можно видеть в заговорах, где обращаются к покровителю скота с просьбой защитить его от медведя, ср. употребление выражения «хищный зверь» (как в «Сказании») в связи с медведем в пастушеском заговоре («скотском обереге»), где упомянуты «скотинки Власьевны»; «так бы и мою скотинку медведю, и медведице, и медвежонку. . . век живучи, не хватывать, не цапывать и не утаскивать. . . Медведю, медведице и медвежонку. . . и всякому хищному зверю в лес бежать. . . Солнышко праведное пониже, а мои скотинки Власьевны к дому поближе» («Народное творчество Вологодского края», 1965, стр. 208). Интересно, что сходные тексты и стоящие за ними обычаи были широко распространены у вепсов, усвоивших весьма популярные в Новгородских владениях культы Власия, Егория, Флора и Лавра. Ср. заговор перед первым выгоном скотины на пастбище, заканчиваемый словами: «Около моего коровьего *стада Власьева* рода ездит Егорей Храбрый со своим златым скипетром и со своим копьем и убивает и отгоняет и медведя и медведицу и их щенят, и волка и волчицу и их щенят, во веки, аминь!» (См. Барсов, 1867, стр. 550; Малиновский, 1875—1876, стр. 89—91; Пименов, 1965, стр. 243, 247). Как известно, вепсские пастухи именно Власия и Егория считали своими покровителями. Существен и другой факт — в *Ильин* день (20 августа) вепсы приводили на храмовые праздники к церквям и часовням «завещанный» скот (быков и баранов), закалывали его, мясо варили в общественном котле и после благословения священника поедали. Существовала легенда, что раньше к месту ритуального жертвоприношения прибегали олени и лоси. Сходные ритуалы имели место и у русских в день Флора и Лавра, соседний с Ильиным днем (18 августа), см. Пименов, 1965, стр. 243—244; Токарев, 1957, стр. 116 и др. Интересно, что в ряде мест во *Власьев* день в дом, который беспокоил домовой, водили *медведя*. В этот же день «незазорные девки» трижды опахивают вокруг деревни, чтобы избежать коровьей смерти (см. Терещенко, 1848, VI, стр. 38, ср. и далее). К связи медведя с плодородием ср. такие обряды, как принесение растительных жертв жрицами Артемиды Брауронии, одетыми в медвежьи шкуры и исполнявшими медвежий праздник; принесение панспермий в день медвежьего праздника; обычай запрягать в плуг медведя с волом для проведения первой весенней борозды; участие в первой пахоте людей, одетых в медвежью шкуру; вождение медведя; использование слова *медведь* в именах (ср. в сказках *Медведь*, *Волосатко* и под.) и т. д.; см. Живанчевич, 1970, стр. 46—49 и др.

«Зверь лютый» является архаическим сочетанием, встречающимся в немногих старых текстах (Адрианова-Перетц, 1966, стр. 105, и 1968, стр. 37). В связи с другими параллелями следует

отметить то, что это сочетание встречается как в «Сказании», так и в «Слове о полку Игореве», ср. «скочи отъ нихъ *лютымъ звѣремъ* в плъночи изъ *Бѣлаграда*» (Адрианова-Перетц, 1968, стр. 37, указывает особенности синтаксических оборотов, позволяющих сблизить «лютого зверя» с «серым волком», т. е. отнести их к одному семантико-синтаксическому полю). Это сочетание выступает главным образом в значении 'хищный зверь — рысь' (Ларин, 1951, стр. 192—194), но в диалектах представлено и значение слова *зверь* 'медведь' (там же). Поскольку выражение 'зверь лютый' относится и к медведю (как в цитированном тексте), и к рыси, стоит отметить соположение «ногъти рыси або медвежьи» в «Летописце великого князства литовьского и жомоитьского» при описании обряда сожжения (имеющего параллели в ранних формах погребения на ярославских кладбищах) умерших князей и бояр (Воронин, 1960, стр. 56, ср. там же о находках медвежьих лап и когтей; в качестве характерной черты фауны Ярославской губернии упоминалось сохранение медведя и изредка рыси; любопытно, что ходебщики с медведями, как и сами медведи для представлений, как правило, брались из Ярославской и Рязанской губерний). Из недавно опубликованных данных, относящихся к сочетанию 'зверь лютый', особый интерес представляет псковский словарь Т. Фенне 1607 г., где *лютый звѣрь* переводится как 'лев' (louwe), см. Hammerich, Jakobson, 1970, стр. 51 (73 : 10) и XIII, ср. близкое употребление в Повести об Азовском сидении 1641 г.: «лютые звѣри льви» и другие параллели, где *лютый* определяет *лев* в качестве прилагательного (Ларин, 1951, стр. 192, об «Изборнике Святослава», и стр. 193, прим. 3, о сочинениях Максима Грека и лексиконе Памвы Берынды). Упоминание «лютого зверя» — медведя в «Сказании» представляет особый интерес потому, что в медведе можно видеть след древнего зооморфного образа противника Бога Грозы. Это косвенно отражено и в «Сказании», где Бог Грозы выступает в трансформированном христианском облике как святой Илья.

Для анализа рассматриваемого текста, где сочетание «лютый зверь» относится к противнику основного героя мифа, особый интерес могут представить былины, в которых герою дается задача победить лютого зверя:

Наряди его в службу дальнюю, невзворо́тивую,
На Буян остров;
Вели там его убить *зверя лютаго*
*Зверя лютаго*, сивопрянаго, лихошерстнаго,
Вели вынуть из него сердце с печенью. . .

(Киреевский, вып. 3, стр. 28 и сл.)

В той же былине дальше повествуется:

Подъезжает добрый молодец
Ко Буянову острову.
Увидал он *зверя лютаго*,
Снимает с себя тугой лук,

Накладывает тоё стрелу позлачёную
На тетивочку шелковую;
Убивает он *зверя лютого.*
Вынимает он сердце с печенью

(Там же)

Следует заметить, что Буян(ов) остров в этой былине возвращает нас к теме того же острова в заговорах, в частности, тех, где упоминается дерево и змея под ним. В заговорах, как и в былине, имеется в виду мифологическое существо в отличие от приведенных выше текстов, где *лютый зверь* воплощается в конкретных зооморфных образах, ср. в другом пересказе той же былины *лев лютый* (Миллер, 1877, стр. 7 и след.), а также характерный параллелизм метаморфоз Вольги, оборачивающегося то *лютым зверем* (Гильфердинг, № 15), то *лёвым-зверем* (Рыбников, ч. 1, стр. 2), то *серым волком* (там же, ч. 1, 8), что явно можно сблизить с отмеченными местами «Слова о полку Игореве» (ср. в этой связи гипотезу Р. О. Якобсона об отражении цикла преданий об оборотне как в «Слове», так и в былинах о Вольге).

Поскольку Илья Муромец выступает в роли аллоперсонажа мифа о Боге Грозы, стоит заметить упоминание лютого зверя как эмблемы Ильи на его одежде:

На Ильюшеньке шубеночка худехонька:
. . . На всякой на пуговке по *лютому зверю,*
*По заморскому льву*

(Киреевский, вып. 1, стр. 40)

Вхождение всех этих текстов в круг отражений данного мифологического мотива подтверждается тем, что *лев — зверь* (*лёвый — зверь*) встречается как в былинах (Рыбников, ч. II, стр. 334; Киреевский, вып. 1, стр. 11 и др.), так и в обрядах, охраняющих стадо от медведя. С когтем *лева-зверя,* за который нередко выдают клюв гагары (то есть, водной птицы, ср. отражение темы нижнего мира в представлении о лютом звере на Буяне острове), обходят кругом стада, причем шепчут заговор, близкий к приведенному «скотскому оберегу»: «обхожу я, раб Божий, с когтем лева зверя мое милое стадо, крестьянский живот. Как мои коровушки до сей поры боялись медведя, так теперь да боится моих коровушек медведь, а к этому моему слову небо и земля — ключ и замок» (записано в Архангельской губернии; Майков, 123). Сравнение этого заговора с тем, в котором упомянут только медведь, а не лев, позволяет думать, что первоначально *лютый зверь* относился не к конкретному животному, а к мифологическому персонажу — *Волосу,* позднее замененному, как и его противник, в «Сказании» выступающий в качестве Ильи. Эту гипотезу можно подтвердить, с одной стороны, сближением рус. *зверь* и родственных слов в других славянских языках с мифологическим употреблением слов того же корня типа лат. *Feronia*

(как наименование божества, воплощающего дикую природу в отличие от культуры), с другой стороны, сопоставлением с близким по значению и звучанию сочетанием *лютый змей*, *љути змај* в восточнославянском эпосе о Всеславе и сербском эпосе о Вуке — Огненном Змее, который подробнее разбирается ниже при анализе ритуальных истоков мифа.

3.1.3. Противопоставление св. Ильи Волосу в «Сказании» особенно отчетливо выступает в связи с молением о дожде: «неверния сии человецы моли слезно своего *Волоса*, да низведет дождь на землю. В сие время, по некоему случаю, проходи у Кереметп *Волосовой* един от пресвитер церкви пророка Божия Илии, и сей, узре плачь и воздыхание многое, рече к народу: о немысленная сердцем! Что слезно и жалостно вопите богу вашему? Или слепе есте, яко *Волос* крепко успе, тако возбудят ли его моления ваша и вопя жертвенная? Вся сия суетно и ложно яко и сам *Волос*, ему же вы кланяетесь, точию есть бездушный истукан» («Сказание», стр. 9). Дождь проливается только после моления богу и пророку Илье, образующему с ним и богоматерью троицу: «много и слезно молишися в Троице славимому Богу, пречистей Матери Господа нашего Иисуса Христа и святому славному пророку Божию Илии. . . аще предстательством пресвятые Богородицы и св. пророка Илии, их же начертание зрите, Господь восприимет моление нас, грешных раб своих. . . и вся християны бывшее, вкупе прослави Бога и Пречистую Матерь Господа нашего Иисуса Христа и св. пророка Божия Илию. . .» (там же, стр. 9—10, ср. также упоминание обычной канонической троицы: «во имя Отца и Сына и Святого Духа», стр. 10, дважды). Вхождение Ильи пророка в троицу можно считать свидетельством подлинности прототипа этого текста и достаточной его древности, так как эта интерполяция едва ли была возможна после разработки богословского учения о Троице в русском православии.

После дождя («И той час бысть туча чревата и грозна зело, и пролился дождь велий», там же, стр. 10, ср. аналогии ниже) «изшед из града, много пакости сотвори Волосу, яко и плюющие нань и растеса его на части и кереметь сокруши, и предаде огненну запалению» (там же). В этом месте текста обнаруживается разительная параллель к реконструированному мифу, где дождь проливается после поражения Перуном (молнией — небесным огнем) его противника (в ведийском варианте расчленяемого также на части).

При значительной роли прославления Ильи, противопоставленного Волосу в «Сказании», ни разу не назван его прообраз Перун. Это в особенности обращает на себя внимание потому, что в «Сказании» люди клянутся князю клятвою у *Волоса*: «И людии они клятвою у *Волоса* обеща Князю жити в согласии и оброцы ему дати. . .» («Сказание», стр. 7—8). «. . . кто убо вы, не суть ли тии людии, кои клятвою уверяше пред вашим *Волосом*

служити мне, Князю вашему?» («Сказание», стр. 8). Следует подчеркнуть параллелизм с договорами русских с греками, где также клянутся Волосом, которого можно соотнести с «всей Русью» в договоре, тогда как Перун соотносится с княжеской дружиной (Топоров, 1961, стр. 14 и след.). С точки зрения сравнительной индоевропейской мифологии, функция бога—воина (бога боевой дружины) связывается с мифом о змееборстве, см. Dumézil, 1969 (там же типологические параллели), ср. также ниже об эпосе о Всеславе, который с юности связан с боевой дружиной. Этим подтверждается архаичность мифологических представлений о функциях богов, отраженных в договорах русских с греками. Поскольку этот вывод по отношению к договорам сделан в недавнее время, невероятно было бы предположение, что редактор «Сказания» мог перенести выражение из летописи, не опираясь при этом на известную ему живую традицию или на другой недошедший до нас старый источник. При копировании летописи рядом с Волосом неизбежно был бы упомянут Перун; отсутствие его во всем данном тексте согласуется с данными о преобладании Волоса/Велеса (а не Перуна) на северных и восточных территориях «Руси всей». Архаичность двух приведенных формул из «Сказания» подтверждается и наличием в обоих случаях слова *людии*, употребляемого здесь, по-видимому, как старый юридический термин («свободный — юридически ответственный», ср. *людинъ*, лат. *liber*, Watkins, 1970). Связь людей с Волосом (а князя с Ильей — древним Перуном) косвенно отражается и в цитированном конце текста, где «людии сии моли Князя, да повелит построити храм. . . во имя священномученика Власия» («Сказание», стр. 11).

Трансформированное противопоставление тех же двух образов можно видеть в свидетельствах о двух самых древних церквях Ярославля, вокруг которых и развертывается цитируемое сказание. Первая из них — пророка Илии, где позднее была Ильинская церковь, а вторая — Власьевская. Ср. также сopoложение «Волоса или Ильи» в народном обычае завивания бороды Волосу, Илье или «житному деду» (Кагаров, 1918, стр. 16); не исключено, однако, понимание здесь *волоса* в диалектном значении, разобранном выше. При «сожинках» овса в Вологодском крае оставляют несжатыми несколько волотей ('стебли хлебных злаков; нить; волокна; верхняя часть снопа; охапка', см. СРНГ, вып. 5, стр. 65—66, ср. блр. *Велет*), к которым обращаются с заговором:

> Илье пророку бородка!

или же:

> Флор да Лавер
> Приходите коня кормить.

(«Народное творчество Вологодского края», 1965, стр. 208), ср. формулы типа *für Wodans Pferd* в германских языках (любопытно, что в условном языке, бытующем в Белоруссии, конь назывался

*во́лот*, лошадь — *волоти́на*, жеребенок — *волото́к*, *волотенок*, см. Романов, 1890, стр. 135; 1901, стр. 21). Ср. также относящееся к терминологии урожайных образов *Волотка на бородку*, означающее то же самое, что и *Волосова борода*, *бородка* и т. п. Все эти термины связаны с *зажинками*, которые иногда понимаются как *волошьи* (ср. *гуменная борода*, *дожинки* и т. п.), ср. об обычае *завивать бородку* Волосу: Сабинин, 1843; Афанасьев, 1851, стр. 144—145; напрасный скептицизм — в статье: Кримський, 1927. Заслуживает упоминания и сообщение, относящееся к Череповецкому уезду: «Когда выжнутся, оставляют на поле небольшой кусочек колосьев и говорят одной жнее: «Ты верти бороду Волосу». . ., та три раза ходит около куста и припевает: «Благослови-ка меня, Господи, да бороду вертеть: а пахарю-то силы, а севцу-то коровай, а коню-то голова, а Микуле борода» (Барсов, 1878, стр. 803—804). Показательно и то, что благоприятным для начала жатвы днем считают *четверг*; *зажон*, начатый в *пятницу*, предохраняет хлеб от мышей и скота, но лишает его других положительных качеств, ср. особую роль левой руки во время *зажона* (Никифоровский, 1897, № 800, ср. № 792; подробнее об этом см. в работе О. А. Терновской «Опыт лингво-этнографического исследования урожайных обрядов восточных славян»); ср. также данные об обрядовой функции *Волося́* в связи со скотом у белоруссов, что Шейн связывал с Волосом (Коробка, 1914).

Все эти данные представляют особый интерес в связи с реконструкцией общеиндоевропейских «поэтических» формул, относящихся к бороде Бога-Громовержца (ср.: Вот тебе, Илья, соломенная борода, а на будущий год уроди нам хлеба грода (=много; ср. ниже; здесь, как и во многих других случаях, обнаруживается сходство атрибутов Бога-Громовержца и его противника). Вместе с тем параллелизм форм *Волос* / *Велес* / *Волот* / *Велет* не оставляет сомнений в принадлежности всего цикла легенд о белорусских *волотах* к тому же кругу, что и рассматриваемый миф и связанные с ним ритуалы, частично отраженные в «Сказании».

Не менее интересны и украинские данные, отраженные как в преданиях, так и в языке; ср. *велетень* ‘величезного росту і и сили людина в народних повір’ях і легендах’. — Д а в н о т о, дуже давно діялось, ще коли в е л е т н і ж и л и в наших г о р а х (Франко, VI, 1951, стр. 29); *велет*, то же — Чи в е л е т предвічний заклятий / Тут, ставши с к а л о ю, застряг (Франко, XIII, 1954, стр. 102); *велетенський* и т. д. (Словник укр. мови, I, 1970, стр. 317—138); *во́лот*, *волоть*, *волото́к*, *волоття* и т. п. (Там же, стр. 732—733).

С известным вероятием древними можно считать и некоторые другие подробности культа Волоса, сообщаемые «Сказанием»: «Идол, ему же кланястася сии, бысть *Волос*, сиречь скотий бог. И сей *Волос*, в нем же бес живя, яко и страхи мнози твори, стояше осреду логовины, нарицаемой *Волосовой*, отселе же и скотии

по обычаю на пажити изгоняше» («Сказание», стр. 6). Это свидетельство представляется возможным соотнести, во-первых, с приведенным выше обычаем, по которому образ св. Власия ставили в коровниках и хлевах (как по «Сказанию» идол Волоса — в месте, откуда выгоняли скот), во-вторых, с приурочением идола Волоса в Киеве к Подолу по предположению авторов, опиравшихся на свидетельство летописи о свержении этого идола в реку Почайну (Закревский, 1869; Аничков, 1914, стр. 311—312, ср. Золотарев, 1964, стр. 283). Приводимое в пользу этой гипотезы свидетельство летописи о том, что Перуна пришлось «влешти с горы», представляется возможным соотнести с сохранившимся до настоящего времени употреблением слова *гора* для обозначения нагорной части города в отличие от *Подола* (Мурзаев, 1967, стр. 81). Противопоставление *гора* (верх) — *дол* (низ) оказывается, таким образом, соотнесенным с оппозицией Перун—Велес. Приурочение идола Волоса к логовине в «Сказании» можно считать прямым отзвуком тех же представлений.

В свете приведенных выше данных о принесении в жертву домашних животных, сжигании их черепов и о роли колдунов-волхвов в магических ритуалах заслуживают внимания и соответствующие данные «Сказания»: «Сему многокозненному идолу и кереметь створена бысть и волхв вдан, а сей неугасимый огнь *Волосу* держа и жертвенная ему кури. Тако егда прииде первый спут скотия на пажити, волхв закала ему тельца и телицу, в обычное же время от диких зверей жертвенное сожига, а в некиих зело больных днех и от человек. Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою исконного врага, по исходищу воскурения жертвенного разумева и вся тайная и глагола словеса приключшимся ту человецем, яко словеса сего *Волоса*. И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огнь у *Волоса* преста: волхва по том же дне и часе реши керемети, и по жребию избра иного, и сей закла волхва, и, ражже огнь, сожига в сем труп его, яко жертву точию довольну возвеселити сего грозна бога», «Сказание», стр. 7. Обращает на себя внимание сходство начала приведенной цитаты со словоупотреблением в Житии св. Авраамия Ростовского (221), где говорится об идоле Велеса (причем идет речь о смежной территории): разорити сего многокозненного идола. (В других старых текстах встречается сочетание *многокозненный враг*, Срезневский, II, стр. 207; в рукописи из собрания М. Н. Тихомирова: разорити многострастного сего Велеса, см. Тихомиров, 1968, стр. 185). Свидетельства о принесении жертвоприношений Волосу в этом месте «Сказания» согласуются с приведенными выше данными о жертвоприношениях домашних животных, посвящаемых Власию. Судя по тексту «Сказания», можно думать о наличии иерархии приносимых в жертву: человек → телец (телка) → дикие животные, см. выше о параллелях. Обращает на себя внимание то, что волхв после сожжения жертвы вещал от имени Волоса (ср. аналогию в словах

прорицательницы в «Эдде», произносимых от имени Одина), а также и то, что его убивали как жертву тому же богу (ср. многочисленные этнографические параллели, в частности древнецентральноамериканские). Свидетельство о волхве в «Сказании» представляет особый интерес ввиду летописных данных о роли волхвов именно в этой области, где известны два восстания 1024 и 1071 гг., предводительствуемые волхвами (Воронин, 1960, стр. 79—80; Третьяков, 1970).

Судя по «Сказанию», основной обязанностью волхва-жреца Волоса было поддержание неугасимого огня, что согласуется как с упомянутыми обрядами сжигания домашних животных, так и с многочисленными параллелями из балтийских и других индоевропейских традиций, указанными ниже. Можно думать, что связь культа Волоса с волхвами-скоморохами, которая подтверждается и цитированным выше окончанием «Сказания», где речь идет о «сопелях и гуслях и пении» (ср. очень близкие формулировки, в которых упоминаются «сопели и гусли», в слове о русалиях и других подобных обличениях скоморохов, Фаминцын, 1889, стр. 161, ср. стр. 15, 28 и 37, 76—77; там же о Бояне-«гудце» в «Задонщине»), сопряжена и с культовой ролью медведя, ср. название селения *Медвежий угол*, к которому «Сказание» приурочивает культ Волоса, а также название оврага *Медведица*, над которым стояла церковь св. Власия. Ср. о топониме *Медвежий угол* Воронин, 1960, стр. 79—80, а также Воронин, 1949, где отмечаются находки клыков молодого медведя и костей принесенных в жертву лошади, коровы, свиньи, собаки и лося на территории Стрелки, на месте Медведицкого городища. К составу животных ср. выше о четырех видах (или стадах) домашних животных, приносимых в жертву в культе Власия/Волоса, а также культовую роль лося во всей северной Евразии (см. также выше о названии *Лось* «Полярная звезда»).

Упоминание волхва-жреца Волоса в «Сказании» наряду с названием Бояна Велесовым внуком в «Слове» остается косвенным доводом в пользу связи Волоса/Велеса с традицией шаманско-поэтического синкретического действия.

В связи с отмеченными выше чертами сходства между «Сказанием» и «Словом о полку Игореве» следует подчеркнуть, что некоторые из них присущи только этим памятникам (ср. Иванов и Топоров, 1973), в частности упоминание Волоса—Велеса в связи с шаманско-поэтической функцией. Ни в летописных источниках, ни в словах против язычества, ни где-либо в ином месте нет сведений о связи Волоса—Велеса с этой функцией. Ее архаизм можно было бы предполагать при принятии гипотезы Р. О. Якобсона (Jakobson, 1969; Якобсон, 1970) о связи имени *Велеса* с др.-ирл. *fili* 'поэты', в которых кельтологи видят прямое продолжение древних жрецов; еще в IX в. н. э. сохранялись сведения о том, что *file* 'поэт $<$ жрец, гадатель' в языческое время занимался гаданием, прорицая при совершении обрядов

и принося жертвы духам. Поскольку в настоящее время накапливается все большее число данных, говорящих в пользу индоевропейского происхождения многих черт древнеирландской поэзии (Watkins, 1962 и 1970a), вероятность индоевропейского происхождения имени тех, кто продолжал эту традицию, увеличивается.

Судя по «Сказанию», основной обязанностью волхва—жреца Волоса было поддержание неугасимого огня, что согласуется как с приведенными выше славянскими данными, так и с многочисленными балтийскими и другими индоевропейскими параллелями.

Для сопоставления с поздними славянскими и балтийскими свидетельствами существенно то, что *Волос* в «Сказании» постоянно выступает как дьявол или бес.

3.1.4. Имя Волоса несколько раз встречается в старых чешских свидетельствах — всегда в форме *Велес* (Veles) и всегда как обозначение злого духа, демона. Характерно, что некоторые тексты представляют собой отсылки Велеса за море, ср. такую же отсылку врагов скота «в тартарары, в бездну» в цитированном заговоре: ст.-чешск. někam k Velesu za moře, někam k Velesu pryč na moře (Jireček, 1875; Zíbrt, 1886; Tobolka, 1894), ср. отсылку за море лихорадок, болезней в русских заговорах. Связь с нечистой силой и со сказочным змеем видна в старочешском (XV в.): Ký jest črt, aneb ký veles, aneb ký zmek tě proti mně zbudil? (Tkadleček). В связи с упомянутым выше клъснѫти, а также клъсанъ 'cui impedita est lingua' представляет интерес ст.-чешск. Ký Veles jim jich našepče (1598 г., свидетельство Т. Гайка).

Существо такой же природы, позднее переосмысляемое как *черт* в духе христианской демонологии, выступает и в балтийских традициях. В них засвидетельствовано и как нарицательное существительное (в значении 'черт'), и как имя собственное слово, восходящее к тому же корню **vel-* < **u̯el-*. Этимологическое тождество со славянским и с древнеиндийским (*Vala*) подтверждается тем, что черт в литовском и латышском фольклоре противопоставлен Богу Грозы как его главный противник (Balys, 1939; Balys, 1936, N 3451—3460, стр. 214—216; Šmits, 1940, N 32403 и далее, стр. 1943), причем *черт* — *velnias*, *velns* часто оборачивается скотом, домашним животным с рогами или сам снабжен атрибутами рогатых животных. Со структурной точки зрения существенно, что противопоставление Громовержца демону Вале в Ригведе и Перуна Велесу в древнерусских клятвах находит параллель в балтийских данных как в основном мотиве, так и в этимологии имен двух противников. Ср. лтш. Pērkons meklējot velnu un velns arvien no pērkona bēgot (Šmits, № 32434, стр. 1946), лит. Perkūnas velnio neapkenčia, kur tik pamato, taĩ jį trenkia (Balys, 1937, № 52, стр. 152 и т. п.)

Вместе с тем в балтийской мифологии сохранилось и особое божество с родственным именем, относившееся к царству мертвых. Сама по себе связь «скотьего бога» с царством мертвых объясняется древним общеиндоевропейским представлением о загробном мире как пастбище. Эти последние реконструируются на основании тождества древнейших данных индо-иранской и греческой традиций (Thieme, 1953, стр. 46 и след.), с которыми совпадают и позднее изученные хеттские ритуалы и мифологические представления о загробном мире как лугах, где пасутся божественные стада Бога Солнца и царя, «ставшего богом», т. е. умершего (Vieyra, 1965, стр. 128; Топоров, 1961). Те же представления в связи с именем *Vielona* отражены в сочинении Яна Ласицкого: Vielona Deus animarum, cui tum oblatio offertur, cum *mortui pascuntur* (Mannhardt, 1936, стр. 357). Форма *Vielona*, *Vielonia* представляет собой передачу основы с элементом *-n-* в лит. velnias. Наряду с ней в качестве имени бога встречается и основа без *-n-*, фактически совпадающая с именем Велеса и его функции бога (как в древнерусской традиции), а не демона (как в старочешской): Deews der Gott der alten Letten, der bey ihnen auch, wenn es die Todten betraf, W e l s hiess, weil Deewa deenas Gottes Tage, und W e ļ ļ i von W e l s die Tage des Gottes der Todten bey ihnen einerley war (Стендер, конец XVIII в., см. Mannhardt, 1936, стр. 626). Такая же синонимия представлена и в другом источнике (Эйнхорн, XVII в.): October Wälla—Mänes. . . Dieselben Tage haben sie auch geheſsen Deewa Deenas das ist Gottes Tage (Mannhardt, 1936, стр. 482). Ввиду отождествления *Dievs* с *Vels* в этих источниках представляют интерес упоминания у того же Стендера в цитируемом месте «*Deewa sirgi* Gottes Pferde, *Deewa wehrschi* Gottes Ochsen und *Deewa putni* Gottes Vögel oder Fasel» (Mannhardt, 1936, стр. 626). Учитывая славянские данные, здесь можно видеть указания на связь лтш. *Vels* с конями и скотом. Эта гипотеза может быть подтверждена по отношению к лит. *Vielona*, к которому обращались во время праздника, называемого *Skerstuvės*, когда происходило ритуальное убивание свиньи: Skierstuvves festum est farciminum, ad quod deum Ezagulis ita vocant: Vielona velos atteik musmup vnd stala. Veni, inquit, cum mortuis, farcimina nobiscum manducaturus (Ян Ласицкий, см. Mannhardt, 1936, стр. 359, 387). Достоверность этого свидетельства подтверждается многочисленными известиями об обряде кормления мертвых, приуроченном к лит. vėlinės «день поминовения усопших» (также *vėliaĩ*, ср. польск. Dziady, см. Būga, I, стр. 516), лтш. *Veļu laiks*. Во время праздника *Skerstuvės* сжигались кости («Die Knochen werden verbrannt und die Asche beobachtet und, da sie nicht dienet, vergraben. . . «Festa veterum Prussorum», Mannhardt, 1936, стр. 576). Это описание отражает обряд с теми же деталями, что и приведенный выше восточнославянский обряд сжигания коровьей смерти в день Власия. Роль огня по отношению к балтийскому божеству видна и из других свидетельств.

3.1.5. В свете указанных данных, позволяющих связать обряд поминовения усопших (лтш. *Veļu ląiks*, лит. *vėlinės*), имя бога или демона (лтш. *Vielona*, *Vels*, лит. *velnias*) и ритуальное использование кости, следует обратить особое внимание на лтш. *veļa kauli* (название косточки в стопе, ME, IV, 1931, стр. 530). С этой косточкой связан ряд поверий, имеющих отношение, с одной стороны, к покойнику, с другой стороны, к домашним животным, в частности, коням: Kad zirgam ir veļa kauls, tad tur jāpiesien rupucis klāt; Lai zirgam izdzītu veļa kaulus, tad jāmazgā ar tām ziepēm, ar kuŗām mazgāts mirons; Kad zirgam iemetas veļa kauls, tad jādabū kāds vecs kauls un jāapgriež veļa kaulam trīs reiz apkārt (Šmits, III, 1940, стр. 1949, № 32472, 32474, 32478, ср. 32480). В приметах и поверьях, связанных с *veļa kauls*, можно видеть след приурочения ритуала к определенной дате: Vecā laikā, piektdienas vakarā, jāpagriež veļa kauls pret mēnesi un jāvelk ar pirkstu apkārt (там же, № 32481).

Древность этого представления и соответствующего ритуала можно подтвердить совпадением на семантическом уровне с литовским (ср. также ниже, гл. 4, о хет. *uallaš haštai*). Лит. *navì-kaulis* 'навья косточка', жемайтск. *naujõs káulas*, *novės káulas*, ср. сложное слово лит. *naujìkaulis* (Būga, I, стр. 586; II, стр. 503, с предполагаемым объяснением заимствованием из восточнославянского), имеет то же значение и ту же вторую часть (название кости), что и лтш. *veļa kauls*. Первая часть также находит соответствие, как в латышском *nāve* (в частности, упоминается в связи с костью: Šmits, 1940, № 21729, стр. 1319, ср. лтш. nāves celiņš 'голубая жилка на носу ребенка — роковой знак', ME, II, стр. 703), так и в славянском: русск. *навья косточка* 'мертвая кость, одна из мелких косточек ступни или пясти. . . по поверью, она бывает причиною беды, смерти, никогда не гниет в трупе и родится оттого, коли кто в навий-день перелезет через забор' (Даль, II, стр. 1018), ст.-чешск. *kost návná*, совр. чешск. *návni kost*, диал. *kost namná*, *námní* и т. п. (Machek, 1957, стр. 320). *Навий день* или *навский день*, укр. *Навскïй Велик-день* (*Мертвецький Велик-день*, *Мавський Велик-день*, Гринченко, II, стр. 474) был днем общего поминовения покойников (понедельник или вторник на Фоминой неделе, на Украине — последний четверг великого поста), ср. «родительский день» во вторник на Фоминой неделе с жертвоприношением «мертвым на еду» (Макаренко, 1913, стр. 164—165). Общеславянский характер соответствующих обрядов не вызывает сомнений. Поэтому представляется особенно важным то, что в данном случае оказывается возможным установление связи с балтийским. Славянский день поминовения мертвых (русский *навий день*) можно отождествить с лтш. *Veļu laiks*, *Wälla-Mänes*, лит. *veliaĩ*, *vėlinės* так же, как русск. *навья косточка*, ст.-чешск. *kost návná* можно отождествить с лтш. *veļa kauls*, лит. *navì-kaulis*, откуда следует равенство первых частей этих обозначений, т. е. названия балтийского демона или бога, соотносимого

со смертью, и славянского **nav*ь*, ср. об этимологии последнего Eckert, 1972, стр. 607. Характерно, что в славянской демонологии от последней основы образуются названия целого класса мифологических существ, связанных со смертью — укр. *мавки, навки* (Гринченко, II, 395 и 471), болг. *нàви* 'според народните поверия — зли духове, подобни на самодивите, които измъчват родилките' (Речник, 5, 1956, стр. 127), макед. *нави* 'злые духи, 12 колдуний, сосущих молоко у родильниц'. Расхождение между весенней датой славянского поминовения мертвых (в начале весеннего цикла) и осенней балтийского ( в конце осеннего цикла) объясняется, вероятно, так же, как и другие подобные различия: разные традиции отдают предпочтение одному из двух возможных сезонных праздников. Впрочем, и в восточнославянской традиции, и в западнославянской есть наряду с весенным обрядом поминовения мертвых (весенняя радуница или Пасха усопших) и осенний обряд — костромская *Дедова неделя* (ср. На Дедовской неделе родители отдохнут), осенняя *Дмитриева суббота*, пользовавшаяся особым почитанием по сравнению с другими родительскими днями, белорусские *прикладины*, когда могилы 6-го ноября окладывали дерном, *Деды* или *Большие осенины* в Белоруссии. В дни, примыкавшие к *поминальному* дню, иначе *задушнему*, близ кладбища ставились блюда с кушаньями и напитки, вызывались души для яства и питья, зажигались вино и лен: «вызывают души покойников, зажигая вино и лен; по цвету пламени судят о явлении душ, призываемых следующими словами: «Чего потребуешь, душечка, чтобы попасть в небо? Не хочешь яства и питья, оставь нас в покое» (Гоголь, IX, стр. 426, см. там же, стр. 425, сравнение с литовским осенним родительским праздником).

В свете сказанного выше о связи терминов *Волот/Волос* и *Велет/Волот* очень важно известие, по которому Велеты ели своих предков, Соболевский, 1926, стр. 8.

Для сравнения этих обрядов существенно зажигание огня как в славянских ритуалах «прогревания покойников», «дедов», так и в упомянутых выше балтийских. Роль огня по отношению к балтийскому божеству **Vel-(n)-* видна и из других свидетельств.

Со славянскими праздниками поминовения мертвых много общих черт обнаруживают старолатышские, во время которых покойникам давали есть и пить: «Etliche haben auch wol den Verstorbenen Essen und Trinken bey jhren Gräbern gesetzet». Праздник, происходивший в октябре, описывался как пиршество, во время которого зажигался огонь: Wenn sie nu (daſs wir wieder zur Sache kommen) jhre Todten begraben, haben sie derselben Seelen jährlich zu gewisser Zeit, nemblich im Herbst, im Monat Octobris, ein Convivium oder Gast—Gebot gehalten, da sie denn allerley Speise zugerichtet, dieselben in einer Stuben, die dazu praepariret und bereitet, fein auſsgehitzet und wol gekehret oder auſsgefeget, auff die Erde hingesetzet, da denn der Hausswirth selbst auff den späten Abend hinein gehen, das Fewer halten, und die Verstorbe-

nen, als nemblich seine majores, Eltern, Verwandten, Kinder und andere seine Angehörigen bey Namen rufen müssen, daſs sie kommen, essen und trinken möchten» (Эйнгорн, Mannhardt, 1936, стр. 486—487, ср. об огне далее в том же источнике).

3.1.6. С балтийским ритуалом поминовения мертвых (ср. Ivanov, Toporov, 1973) связан и ряд сохранившихся литовских обрядовых формул, включающих и само слово *vel-*, в самом раннем свидетельстве (в иной связи приведенном выше), несомненно, в качестве имени мифологического существа: Vielona velos atteik musmup vnd stala. Veni, inquit, cum mortuis, farcimina nobiscum munducaturus (Ян Ласицкий, см. Mannhardt, 1936, стр. 359). Судя по латинскому переводу «cum mortuis», литовскую форму *velos* надо понимать как обозначающую «мертвых» (вопреки Мангарту, который интерпретировал ее как эквивалентную *vēl* 'wieder', Mannhardt, 1936, стр. 387, что не оправдывается ни самым источником, ни реалиями ритуала). Форма же *Vielona*, связанная с *velos* и по звучанию, и по значению несомненно относится к божеству или духу. Двоякое толкование возможно по отношению к форме, которую в первых записях литовских поминальных песен записывали как *Velú* в смысле специального мифологического наименования (Juška, III, стр. 282, примеч.), а современные издатели понимают как *vėlių* (по-видимому, имея в виду наименование души покойника, уже демифологизированное). Эта форма встречается в стандартной формуле, находящейся в целом цикле однородных песен:

atkelk Vėlių vartelius, atdaryk Vėlių dureles, imk už baltų rankelių, pasodink į Vėlių suolelį (там же, № 1178, строфа 6, стр. 283, см. также повторение формулы в № 1194, строфа 1, стр. 313); o, užstokite ant Vėlių durelių, o atdarykit Vėlių dureles; tik jūs pirmesnì, tik jūs kytresnì, o atdarykite Vėlių dureles, o pasodinkite į Vėlių suolelį! (там же, № 1187, стр. 301, строфа 10, ср. повторение в строфе 11 с концовкой į lęmtą pulkėlį), см. также другие примеры подобных формул там же вплоть до № 1204, стр. 333.

Ввиду отмеченного выше параллелизма ведийского *Vala* и балтийского *Vel-* представляет интерес совпадение мотива открывания дверей-врат в этих литовских формулах и в гимне Индре, где в связи с мифом о Вале говорится, что Индра открыл закрытые врата: ávindad divó níhitaṃ gúhā nidhíṃ vér ná gárbham parīvītam áśmany ananté antár áśmani | vrajáṃ vajrī́ gávām iva síṣāsann áṅgirastamaḥ | ápāvṛṇod íṣa índraḥ párīvṛtā dvā́ra íṣaḥ párīvṛtāḥ «Он нашел спрятанный втайне клад неба, как зародыш птицы (— в яйце), замурованный в скале, в бесконечной скале. Как тот, кто хочет захватить загон для коров, носитель дубины, первый из Ангирасов — Индра открыл запертые подкрепляющие напитки, запертые врата — подкрепляющие напитки» (RV, I, 130, 3). Характерно, что эта формула, общим значением и отдельными словами (*dvāra*, ср. лит. *durelės*) совпадающая с литовской, употреблена в сходном контексте обращения к мифологическому

существу с просьбой прийти «к нам» (ср. *Endra yāhy úpa naḥ* «Индра, приди к нам. . .» RV, I, 130, 1, при ст.-лит. *atteik mustmup* в приведенном свидетельстве Ласицкого) пить: píba sóman indra 'Пей сому, Индра' (RV, I, 130, 2), причем отношения между призывающими и Индрой описываются как отношения между детьми и отцом (*putrā́so na pitáraṃ. . .* «как сыновья — отца» RV, I, 130, 1), т. е. совпадает ритуальный контекст, в котором употребляется древнеиндийская и литовская формулы.

В другом месте «Ригведы» то же слово (*dúro*) в связи с именем Валы упоминается при рассказе о том, как Индра раскрывает врата крепости Валы, пожирающего скот:

tán naḥ pratnáṃ sakhyám astu yuṣmé itthā́ vádadbhir valám áṅgirobhiḥ |
hánn acyutacyud dasmeṣáyantam ṛṇóḥ púro ví dúro asya víśvāḥ ||
(RV, VI, 18, 5)

«Да будет наша старая дружба с вами!» — с говорящими так Ангирасами ты, сотрясатель несотрясаемого, удивительный, убил Валу, наслаждающегося (коровами). Ты раскрыл (его) крепости, все его врата».

В литовских поминальных песнях, где встречается сходная формула, следы реконструируемого мифа можно видеть в упоминании высоких холмов: o susieikite į vieną kalnelį, o susėskite į Vėlių suolelį. . . Aš nuleisiu į aukštus kalnelius, į panemunėlę, o paimk už baltų rankelių, o pasodink į Vėlių suolelį (Juška, III, № 1204, стр. 332, строфы 7 и 9).

В славянских материалах высокий холм соотносится с Перуном, но в некоторых случаях — там, где не засвидетельствовано противопоставление Перуна и Велеса, — он может характеризовать и Велеса (Крайнов, 1964, стр. 68—69; Иванов и Топоров, 1965, стр. 14 и др.).

Со славянскими данными о Перуне указанный цикл литовских формул объединяется также и мотивом еды и питья бога (обычно в форме призыва к участию в трапезе), ср. в переосмысленном виде в новгородской летописи: «ты рече, Перушице, досыти еси пилъ и ялъ», Комис. список, стр. 160 (ср. полностью совпадающие призывы к богам в анатолийских ритуалах, в том числе и по отношению к *akkant-* 'духам мертвых', как в балтийских и славянских обрядах поминовения мертвых).

Мотив открывания врат или дверей, за которыми находится скот (богатство, воды, приносящие плодородие), и связанный с ним семантически сходный мотив освобождения душ людей, томящихся взаперти, при их сопоставлении позволяют убедиться в равнозначности этих мотивов и, следовательно, скота и душ людей в соответствующих мифологических представлениях, т. е. скот=души умерших людей.

3.1.7. Корень **u̯el-* в применении к умершим встречается и в других индоевропейских языках: др.-исл. *valr* 'мертвый на

поле боя’, др.-в.-нем., др.-англ. *wal* и целый ряд древнегерманских производных, существенных для мифологии. Из них особый интерес для сравнения с реконструируемым мифом представляют названия Вальхаллы и Валькирий: др.-исл. *valhǫll* ‘жилище воинов, павших на поле боя’, ср. *valfǫðr* ‘отец павших героев’, *valkyrja* ‘Валькирия, дева, выбирающая героя среди мертвых на поле боя и препровождающая его к Одину’ (ср. Vries, 1957, стр. 117, 158, сл., 380 сл. и др.; Neckel, 1913, и т. д.); др.-англ. *wæl* ‘оставшийся на поле боя, труп’, *waelstōw* ‘поле боя’, ср.-в.-нем. *walstatt* ‘поле боя’. Особенно следует отметить буквальное совпадение внутренней формы и первой части сложного слова *valhǫll* с приведенным выше мотивом дворца или крепости Валы в Ригведе и сходным сюжетом в русских сказках.

Указанные параллели подтверждают наблюдения, высказанные в недавнее время Я. Пухвелем (Puhvel, 1969). В частности, Пухвель предложил сопоставление потустороннего мира, понимаемого как пастбище (др.-инд. *gávyuti*, гомер. λειμών), с хет. *u̯ellu*, которое он объясняет из **u̯el-nu-* или даже **u̯el-su-*, тогда как Чоп (Čop, 1964, стр. 61) предполагал развитие из **u̯es-lu-*, ср. хет. *u̯esi-* ‘пастбище’, *u̯eš-tara-* ‘пастух’ (в частности, о боге Солнца, ср. употребление родственного авест. *vāstar* ‘пастух’ в контексте, где речь идет о богах). Пухвель сопоставляет **u̯es-lu-* не только с др.-исл. *vǫllr* ‘луг’ (**walþu-* < **woltu-*), валл. *gwelt*, корн. *gwels* ‘трава’, но и с русск. *Волосъ* ‘скотий бог’. Сюда же он относит и др.-греч. ’Ηλύσιον (ср. Odyss., IV, 563, в весьма показательном контексте, относящемся к πέδιον, ср. также ’Ηλύσιος λειμών или ’Ηλύσιος χῶρος), выводимое из *Ϝαλνύ-τιο- < **wl̥-nu-tiyo-* ‘относящийся к лугу’. По мнению Пухвеля, **u̯el-nu-* (хеттск. *u̯ellu-*), **u̯l̥-nu-* (др.-греч. ἠλυ-), **wol-tu-* (др.-исл. *vǫllr*) и **wol-su-* (русск. *Волос*(ъ) — все обозначали *луг, пастбище*.

В свете этих сближений особенно важным представляется многократно отмечавшееся выше сходство слав. **vol-tъ* и **vol-sъ*, ср. блр. *велеты*, *волоты* — названия богатырей-осилков, выступающих в ситуации, сходной с изучаемым сюжетом, *Волот* в качестве обозначения князя (былинного Владимира) в «Голубиной книге» и в легенде о Волоте Волотовиче XV в. (Буслаев, 1861, стр. 462; Марков, 1913, стр. 49—86). В словообразовательном отношении особенно показательно сходство **vol-tъ* и **mol-tъ* как обозначения молнии—орудия (топора) Бога-Громовержца.

К той же группе слов относятся тохарские А *wäl* ‘умирать’, прич. *walu* ‘мертвый’, основа ед. ч. м. р. и им.-косв. мн. ч. ж. р. *walunt-*, совпадающая с лув. *ulant-* ‘мертвый’, ликийск. *lati* 3 л. ед. ч. наст. вр. ‘умирает’ (< *(u)la- ‘умирать’, Carruba, 1968, стр. 14 : $88_2$ se ẽke lati ddaqasa ‘и если Ддакаса умирает’). Обращают на себя внимание контексты, в которых лувийск. *ulant-* встречается (в противопоставлении прилагательному *ḫuidu̯ali-* ‘живой’) в связи с Богом Солнца:

ma-a-na-aš ḫu-i-du-u̯a-li-iš šar-ri-i̯a-an ᴰUTU-za da-ra-u-id-du
ma-a-na-aš ú-la-an-ti-iš a-an ti-i̯a-am-ma-aš-ši-iš ᴰUTU-za da-ra-ú-id-du
'Si c'est un vivant, que là-haut le Soleil l'abatte,
Si c'est un mort, que le Soleil terrestre l'abatte'
(перевод — Laroche, 1959, стр. 147, текст по изданию KUB XXXV 45 II 25—26=LTU, стр. 46).

В этом тексте существен параллелизм противопоставляемых слов: 'живой' — 'мертвый', 'верх' — 'земля' при совпадении общего зачина. имени Бога Солнца, и совершаемого им действия. Та же формула, противопоставляющая 'живого' и 'мертвого', во фрагментарном виде сохраняется в других ритуалах «старой женщины» (LTU, стр. 26, строка 6; там же, стр. 42=KUB XXXV 43 II 2—3; ср. также с последующим ᴰIŠKUR 'Бог Бури', т. е. 'Бог Грозы' в KUB XXXV 54 III 5—7, где за идеограммой скрывается имя бога с суффиксом *-una-s* того же типа, что в *Perkūnas*, Watkins, 1972, стр. 9). Ср. сходное противопоставление 'жизни' — 'смерти' в обращении к змее и к человеку в заговорах «Атхарваведы» (AV, 5, 13, 4c): áhe mriyásva mā jīvīh/ayáṃ jīvatu mā mṛta 'умри, о змея, не (будь) живая; пусть этот (человек) живет, да не (будет) мертвым', т. е.

| | человек | змея |
|---|---|---|
| живой | + | — |
| мертвый | — | + |

Для рассматриваемого круга слов важно тохарское производное *wlalune* 'смерть' с суффиксом, генетически совпадающим с суффиксом в *Пер-ынь* и близким к оформлению таких балтийских производных, как лит. *velnias*, *Vielona*. В других производных обнаруживаются другие расширения с переднеязычными, ср. выше о **voltъ* < **u̯ol-tu*.

В тохарском же обнаруживается связь корня **u̯el-* со значением 'правитель', 'властитель': тох. A *wäl*, косв. *lānt*. Особенно показательным представляется то, что общетохарское имя Бога Грома (в исторически засвидетельствованных памятниках тохарских языков отожествляемое с индийским Индрой) было образовано как сложное слово, в качестве первой части которого выступает **u̯el-* 'царь': тох. A *wlāñkät*, B (куч.) *ylaiñikte* < **wel(ā)-* *-w(e)nakt-* 'царь—бог' (вторая часть эквивалентна микенскому греческому *wa-na-ka* 'бог', 'царь', гомер. Ϝάναξ > ἄναξ, Иванов, 1972, стр. 48—52) с развитием общетохар. **w'* > B (куч.)*y* (van Windekens, 1963 и 1965). Можно предположить, что в общетохарском сложном слове отражена связь между **u̯el-* 'правитель' и **u̯el-* как обозначением имени мифологического существа, которое было противоположно Богу Грома, а в общетохарском благодаря явлению инверсии мифологической оппозиции с ним было отождествлено, ср. ниже о сходном процессе по отношению к сла-

вянскому Вуку — Огненному Змею. Ту же связь значений производных от *$\underset{\frown}{u}$el- с обозначением 'власти' можно предполагать и для славянских и балтийских языков, ср. вєлий как наименование полноценных равноправных членов древнеславянского коллектива и далее названия главы коллектива типа владыка, *Володыка* (ср. выше о диалектном рязанском *велес* 'повелитель') и общинного владения, собственности: слов. *last* 'собственность', чеш. *vlastnictví* 'собственность', ср. чешск. *vlastník* 'собственник', серб.-хорв. *власте̏ла* 'знать, аристократия, крупное земельное владение, феодалы', ср. лит. *valstiẽtis* 'крестьянин' (ср. обозначение соответствующей территории: лит. *val̃sčius* 'волость'), ср. также венетские имена с *Volt-*, *Vols-* (Lejeune, 1953, Топоров, 1961, стр. 31). Это же значение отражено и в приведенном выше мордовском заимствовании.

Для истолкования слов этой группы представляют интерес такие типологические параллели, как обозначение мертвых душ и членов одного коллектива одним и тем же словом или же приурочение к тем и другим одного племенного божества (римский Квирин и его италийские и кельтские аналоги).

Для типологии рассмотренных выше славянских, балтийских и индоевропейских мифологических представлений, связанных с корнем *$\underset{\frown}{u}$el-, особый интерес могут представлять недавние исследования «астрономического кода» американских (в частности североамериканских) индейских мифов, в которых показано, что те животные, которые выступают как классификационные символы — 'двоичные операторы', в терминах Леви-Стросса связываются либо с Большой Медведицей, либо с Плеядами (Lévi-Strauss, 1971, стр. 185, 489 и др.), ср. сказанное выше о *Волосыни* и авест. *Perune*, где однотипные производные от прямо противоположных членов мифологической оппозиции выступают в качестве названий Плеяд. Согласно формулировке Леви-Стросса, «d'une variante à l'autre d'un même mythe apparaissent toujours des différences exprimables sous forme, non de mêmes incréments positifs ou négatifs, mais de rapports tranchés tels la contrariété, la contradiction, l'inversion ou la symétrie», Lévi-Strauss, 1971, стр. 604.

В связи с типологическим анализом «астрономического кода» рассматриваемого мифа следует отметить, что в день св. Власия в Тульской губ. существовал ритуал *окликания звезды*: когда на небе появлялись звезды, *овчары* выходили на улицу, становились на *руно* и пели: «Засветись, звезда ясная, по поднебесью на радость миру крещеному . . . Ты заглянь, звезда ясная, на двор к рабу такому-то. Ты освети, звезда ясная, огнем негасимым белояровых *овец* у раба такого-то. Как по поднебесью звездам несть числа, так бы у раба такого-то уродилось *овец* болей того». После окликания звезды хозяин зовет овчаров в избу, угощает и одаривает их. См. Сахаров, 1849, стр. 11—13. Там же сообщается о вышедшем из употребления обычае зарывать живьем в землю *женщину*,

заподозренную в злых умыслах; это, в частности, делается, чтобы прогнать *коровью смерть* (другой способ ее изгнания — ритуалы, совершаемые в Власьев день и подобные тем, которые практиковались в *Вельском* уезде Вологодской губернии: поселянки приносили в церковь масло, называвшееся *воложным*, клали его перед образом св. Власия, приводили к церкви коров, окропляли их святой водой и т. п.). В связи с этими целями широко использовалась в ритуалах *пряжа* (ср. обычай *зорнить пряжу*, т. е. выносить ее на три утренние зори). Все эти мотивы — звезда, зори, наказание женщины, скот, пряжа и под. — характеризуют ряд мифов и легенд, рассказывающих о превращении женщины в звезду (или женщин в созвездия) в результате ее бегства от преследователя или в наказание ей. Поскольку не исключено, что и для балтийской и славянской традиции можно восстановить сюжет, в котором участвуют Бог Грозы (**Per-/k/-ūn*), его противник (**Vel-es-/-n-/-t-*) и жена (или дочь) Бога Грозы, наказанная, возможно, за измену, — указанные параллели приобретают особый интерес. Ср. пары *Перун — Перынь* и *Волос — Волосыни*.

## Глава 3

# ПОЕДИНОК БОГА ГРОЗЫ И ЕГО ПРОТИВНИКА

1.0. Отношение Бога Грома к его противнику полнее всего раскрывается в мотиве преследования Богом Змея и последовательного укрывания змея под иерархически расположенным рядом объектов (живых и неживых).

Этот древнейший сюжет, в котором Перун противопоставлен Змею, отражен в ряде белорусских поверий и некоторых сказках, где Перуну, выступающему (в отличие от приводившихся выше сказок) под своим собственным именем или же отождествляемому с Богом, противопоставлен черт или черти, по-видимому, замещающие типологически более древний образ Змея. С предшествующей группой сказок данный цикл объединяется наличием мотива последовательного укрывания противника Перуна (здесь — черта или чертей) в разных предметах, в том числе в *дереве и в скоте*, ср. о чертях: «Их жа, бач, кольки ё! А их жа й *Пярун* бъè!» . . . Ён (здесь и далее черт. — *В. И.* и *В. Т.*) жа казав тогды *Богу*: «што ты мне зделаеш: я заховаюсь, дак ты ня можаш мяне ўбить!» — «Не, ўбъю!» — «Я ў скотину сховаюсь, Господи!» — «Ты ў скотину сховаесься: я скотину ўбъю и тябе ўбъю!» — «Я ў *древо* сховаюсь!» — «Я древо на щепки расщаплю, а тябе ўбъю!»

— «Я, Господи, у человека схова́юсь!» — С человека грахи зниму, а тябе ўбъю! . . От, и бъè! . . Ето ж колись была ў Говиновичах (дер.) жёнщи́на. Дак яна жала ў поли з бабами. А гроза йдè, хмара такаа, што Божа! . . От, яна дурнаа и кажа: «от, коли б мяне, каа, убило!» А сатана и почув, да к ёй. От, яè як ударило, дак так пополам и разорвало. . . А то тож человек лыки драв. Найшла хмара, ен под *дровячину* и став. Тольки став, а там у пячуры, у борти, два лины (рыба). Ён оттуль. Тольки отышов, а *Перун* так и разодрав *дровячину*! . . Ого! Их ба ня стольки було, колиб ня бив Перун. А то яны, за зиму наплодаютца, а летом Перун поўбиваа» (Бел. сб., IV, № 1, стр. 8).

Учитывая специфические трансформации героев этого мотива (Перун → Илья, змей → нечистая сила и под., об этих трансформациях подробнее см. ниже), отражение этого сюжета можно видеть и в сказке «Чаго пярун»: «Гэто спорував Бог (вар. Илья) зь нячисьциком: «я цябе, каець, забъю!» — А як ты мяне забъе́ш: я схуваюся! — «Куды?» — Под человека! — «Я человека забъю, грèху ямỳ отпущу, — а цябе забъю!» — А я пот коня! — «Я й коня забъю; человека на гэтым месьци награджу, а цябе забъю!» — А я пот корову схуваюся! — «Я й корову забъю: хозяину на гэто место награджу, а цябе забъю» — А я под будынок! — «Я й будынок спалю; человека на гэтым месьци награджу, а цябе забъю!» — А я под *дзераво* схуваюся: там ты мяне не забъеш! — «Я *дзераво* разобъю и цябе забъю!» — Ну, я под *камень* схуваюся! — «Я й *камень* разобъю, и цябе забъю» — Ну, дык я, каець, схуваюся у воду пот корч, пот колоду! — «Ну, там твое место, там сабе будзь!» Дык гэто коли ударыць идзе *пярун*, дык гэто *Бог нячисьцика* бъець» (Бел. сб., IV, дополнение, № 3, стр. 155, ср. там же, № 5 «Пярун и сатана», стр. 157—158).

Отождествление сказок этого типа, где Перуну (или Богу) противопоставлен Нечистый, и сказок предшествующего типа, где Грому противопоставлен Змей, вытекает из полного параллелизма двух вариантов одной сказки: «Дык тут на гэтой *горе пярун чорта забив*» (Бел. сб. IV, дополнение, № 6, стр. 158) и «Дык тут *пярун забив Змея*» (Бел. сб., IV, дополнение, № 7, стр. 158). Последняя формула может считаться точным отражением древнейшей формы данного сюжета и с соответствующими фонетическими (и морфологическими) изменениями может быть возведена к праславянскому. Характерно, что данная сказка (как и цитированный выше ее вариант) приурочена к соответствующему месту и его названию: «А так мясьци́на и цяперака называецца».

Ряд живых существ — человек, конь, корова в приведенных белорусских текстах и других, им подобных, полностью совпадает с тем, который фигурирует в реконструируемом выше мотиве укрывания людей или различных домашних животных. За этим рядом, образующим особую подсистему в иерархии классификационных символов, следует другая подсистема, основные элементы

которой — дерево (обычно дуб, см. выше) и камень. Эта подсистема выступает и в белорусских заговорах от змей: «нашлець на вас Господзь громовую тучу, камяный бой, — ен все нигдзе ня'ставя: . . . ни ў древи, ни под древом, ни у камяни, ни под камянямъ» (Бел. сб., V, № 283, стр. 109). Белорусские заговоры позволяют восстановить изначальное соотнесение мест, где укрывается противник Бога Грозы, с тремя видами орудий — туч, приуроченных к разным стихиям (элементам), см. ниже; ср. также поражение каменным орудием дерева (дуба) в ряде белорусских, в частности полесских, поверий.

1.1. Тот же ряд живых существ обнаруживается в литовских текстах, где представлен этот сюжет, но литовские данные позволяют углубить его реконструкцию, т. к. противник Бога Грозы, называемый здесь своим древним именем (*velnias*), в этих текстах превращается последовательно в человека или ряд животных, см. многочисленные сказки, указанные в связи с мотивом № 3453 в работе Balys, 1936, стр. 215, ср. там же, мотив № 3301, стр. 205 (превращение свиньи или овцы в камень или ствол дерева). Из животных обычно представлены низшие звенья иерархии — кошка, собака, свинья, козел: Velnias, slėpdamas nuo Perkūno, pasiverčia kate, ožiu, šunim; Nuo Perkūno norėdamas pasislėpti, velnias pasiverčia į katę raudonomis akimis arba į ožį, arba į kiaulę, kartais į vokietį (Balys, 1937, стр. 157, № 127 и 129, ср. также № 126, 128, 130—132), ср. ниже о славянских параллелях, вытекающих из этимологии къзьно 'сорочка' — обозначение 'козьей шкуры' (или 'волчьей шерсти') мифологического героя эпоса. Согласно другим, более многочисленным литовским данным, противник Перкунаса прячется под камень, часто под воду (в воду) или под дерево; Velnias bėga nuo griausmo, slėpiasi už žmonių rūbų, už medžių, už akmenų; Velnias nuo Perkūno trenkimo pasislėpia po dideliu akmeniu, giliai vandeny (там же, № 142 и 135, ср. также № 133 и след.). В некоторых из этих текстов уточняется характер дерева — дуб: Velnias, norėdamas pasislėpti nuo Perkūno, lenda į ąžuolo skylę o Perkūnas kai muša. tai ir ąžuolą sutrupina (там же, стр. 158, № 141). В нескольких текстах подсистема низших животных и камень—дерево объединяются, ср. «Velnias, norėdamas pasislėpti nuo Perkūno, lenda kur į medžio drevę ir kaišioja galvą. Arba pasiverčia ožiuku, juodu katinu ir lenda prie žmonių»; «Velnias lenda po akmeniu, pavirsta juodu katinu, lipa į aukštą medį» (там же, № 140 и 147); черная масть кошки (№ 147) и собаки (№ 130: *į juodą šunį*) соответствует черному цвету камня, поражаемого Перуном (№ 159), тогда как красному камню (там же: *raudonakmenis*, противопоставляемый менее характерному для удара Перуна черному камню) соответствуют красные глаза кошки (№ 129: velnias pasiverčia į katę raudonomis akimis). Наличие противопоставления черный—красный подтверждает то, что эти элементы входили некогда в упорядоченную систему символической классификации. Возможность обновления

социального истолкования этой системы подтверждается тем, что в иерархии человек низшего ранга (чужой) — низшее животное — дерево-камень вместо первого подставляется *vokietį* 'немца' и др. (см. приведенный выше текст № 129), ср. в жемайтском обращении к Перкунасу:

Perkūne dievaiti,
Nemušk žemaitį,
Bet muškie *gudą*
Kaip šunį rudą

(известный текст, многократно цитированный; приводится по Basanavičius, 1970, стр. 614)

Следует отметить, что в последнем тексте, где Перкунас выступает в качестве племенного жемайтского бога, второй член оппозиции свой (неударяемый Перкунасом) — чужой (противник, поражаемый Перкунасом) приравнивается к красной собаке, ср. выше о красных камнях, поражаемых Перкунасом.

Оба эти цвета — красный (особенно о глазах) и черный — постоянно выступают в латышских представлениях о черте: Velns esot melns... sarkanām degošām acīm (Šmits, IV, 1941, № 32408, стр. 1944); Velns esot liels, sarkans vīrs (там же, 32409); красный цвет его глаз вводится иногда через сравнение с огнем (ср. ниже о роли символа огня для всего мифа): Velns esot melns kā katls. . . acis kā uguns (там же, № 32407), ср. Velnam esot ugunīgas acis (там же, № 32413). Черный черт с коровьими ногами, сталкиваясь с Громом-молнией, по латышским поверьям превращается в черную кошку: Velns jeb smuts ir melns vīrs ar govs kājām un ar gaŗiem nagiem pie rokām. Pērkona laikā viņš pārvēršas par melnu kaķi un slēpjas pie cilvēka (там же, № 32411). Мотив превращения черта в разных животных, исключая тех представителей трех царств животных (верхнего мира — голубя, среднего — ягненка, нижнего — щуку, ср. трехчастность превращений князя-оборотня в славянском эпосе), которые связывались с Христом, засвидетельствован Эйнгорном в первой половине XVII в. (там же, № 32403, стр. 1943), ср., однако, более позднее поверье о превращении черта в рыбу: viņš dažreiz pārvēršas par zivi (там же, № 32411, стр. 1944). В мелких животных с отрицательными ассоциациями (кошку, крысу, клопа) черт превращается согласно другому латышскому известию, датируемому 1929 г. (там же, № 32417). В латышской традиции отражено также и приурочение черта к корням дуба: Velns dzīvojis apakš ozola saknēm alās (там же, № 32435, стр. 1946) и к камню (см. латышские данные о связи черта с камнем в реконструируемом мифе: Balys, 1939, стр. 107—108). В связи со сказанным приобретают значение и многочисленные запреты находиться под деревом или у камня во время грозы, общие для славянских (в частности, белорусских), литовской и латышской традиций (ср. также об этом ниже).

1.2. Тот иерархический ряд животных (начиная с человека) и других символов (дерево, камень), который выступает в качестве принципа синтагматической организации текста в приведенных восточнославянских, литовских и латышских свидетельствах, в других индоевропейских традициях обнаруживается либо в синтагматическом членении ритуала, когда последовательно используются те же животные, либо в парадигматической структуре соответствующих мифологических представлений. Синтагматические параллели могут быть приведены из таких ритуалов архаических жреческих обществ, как римские, где устанавливается последовательность жертвоприношений: человек (как ритуальный эквивалент коня, в том числе при Цезаре) — конь (в осеннем ритуале, о котором подробно см. ниже) — бык — овца. Этот порядок, как установил Дюмезиль (Dumézil, 1966), отвечает древнеиндийской последовательности, ср. *puruṣamedha* (приношение в жертву человека) — *aśvamedha* (приношение в жертву коня) и т. д. Древнеиндийские данные представляются особенно существенными потому, что в них обнаруживается социальная символика ритуальных зооморфных символов, каждый из которых соотнесен с одной из четырех варн (ср. Dumont, 1966). В принципе сходные последовательности, включая рыбу (упоминаемую в ритуале рядом с человеком, приносимым в жертву), обнаруживаются в хеттских ритуалах (Kümmel, 1967). Соответствующие парадигматические структуры подробно отражены в древнеиндийских текстах в связи с изложением классификации явлений. Истоки этих структур можно возвести к индоевропейским противопоставлениям типа др.-инд. *dvipád*, *catuṣpad*, греч. ἔστι δίπουν ἐπὶ γῆς καὶ τετράπουν, οὗ μία φωνή (ср. также микенские греческие термины, восходящие к и.-евр. **du̯i-pod-*, **kᵘ̯etur-pod-*), умбрск. *dupursus peturpursus* «bipedibus quadrupedibus» (ср. Schmitt, 1967, стр. 210—213). Из этого противопоставления разъясняется различие человека как первого элемента последовательности и животных, следующих за ним в иерархическом ряду. В свою очередь можно установить древность и более частных двоичных оппозиций внутри ряда животных, ср. приурочение Ашвинов к коню и быкам (Wikander, 1947), универсальное противопоставление крупного и мелкого рогатого скота (в частности, в стандартных хеттских формулах). Но в свете упомянутых фактов древней представляется и вся складывающаяся из этих бинарных оппозиций четырехчленная структура. Для нее может быть приведено и большое число типологических параллелей. Часть их была уже упомянута выше в связи с проблемой четырех ипостасей Бога Грозы или четырех Богов Грома. В особенности показательны приведенные выше данные мифологии сиуксов, где с каждым из четырех богов грозы соотнесено по особому животному (бабочка — медведь — олень — бобр, т. е. от верхнего мира к нижнему). Поэтому реконструкция ряда из четырех животных (или других символов), под которыми укрывался против-

ник Бога Грозы, можно считать дополнительным доводом в пользу реконструкции четырехчленной схемы ипостасей богов грозы типа четырех Перкунасов.

Представлением о связи четырехчленных систем (дающих вместе с центром пятичленные, ср. выше) по отношению к человеку и животным и к разным аспектам деятельности Бога Грозы можно объяснить истоки параллелизма двух глав второй части «Чхандогья упанишады». В третьей главе перечисляются пять частей грозы — предгрозовой ветер, туча, дождь, молния, гром. В шестой главе перечисляются пять частей скота — козы, овцы, коровы, кони, человек. Каждый из этих пяти элементов порознь соотносится с одними и теми же символами, входящими в более общую классификационную систему, с которыми соотнесены также основные космические элементы, Стороны Света, данные через направление движения вод (воды, текущие на восток, и воды, текущие на запад), времена года, чувства и проявления разума человека: «Чхандогья упанишада», гл. 2—7 и табл. 4 на стр. 162. В следующих главах той же части «Чхандогья упанишады» выступает та же последовательность различных элементов пятичленных систем, причем выводы из ритуального знания этих последовательностей одинаковы для элементов грозы и для разных представителей животного мира: «Собираются облака — это звук «хим», рождается туча — это *прастава*, идет дождь — это *удгитха*, сверкает молния и гремит гром — это *пратихара* (дождь прекращается — это *нидхана*. Это *вайрупа*, вытканная на дожде. Кто знает, что эта *вайрупа* выткана на дожде, тот приобретает различный и отличный скот, достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой. Да не попрекает он дождь — такова заповедь» (там же, глава пятнадцатая, стр. 66); «Козы — звук «хим», овцы — *прастава*, коровы — *удгитха*, лошади — *пратихара*, человек — *нидхана*. Это *ревати*, вытканная на скоте. Кто знает, что эти [стихи] *ревати* вытканы на скоте, тот обладает скотом, достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой. Да не попрекает он скот — такова заповедь» (там же, гл. 18, стр. 67), ср. выше о тождестве дождь=скот.

Со столь же древними оппозициями внутри символической классификации можно соотнести другие символы — камень и дерево, встречающиеся в том же эпизоде реконструируемого мифа. В этом отношении показательна формула у Гомера, где речь идет о рождении от дерева и от камня: οὐ γαρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης (Т 163). Тот же образ неоднократно встречается у Платона, где со скалой (в «Апологии Сократа» и «Софисте») обычно сочетается не дерево (как у Гомера), а дуб, вслед за ним в позднейшей римской (Вергилий «Энеида», IV, 306—367) и ранней итальянской (Боккаччо «Фьяметта») традиции. Рождение от камня (называемого по-хеттски *peruna-*, ср. выше) встречается и в древневосточной мифологии, в частности

хурритской, через хеттскую повлиявшую и на древнегреческую (поэма «Песнь об Улликумми»). Вместе с тем камень и дерево (выступающее в качестве промежуточного звена между животным миром и камнями, в мифах понимаемыми как «растущие» подобно растениям; такие представления весьма широко распространены, в частности, в Белоруссии) являются и элементами таких же иерархических рядов, как животные символы, рассмотренные выше; ср. также роль камня и дерева в других эпизодах реконструируемого мифа, в частности, в связи с разными видами орудий Бога Грома (включая металлические). В некоторых традициях такое сочетание камня и дерева может превращаться в формулу сравнения, ср. о Праджапати в «Майтри упанишаде» (ч. 2, 6, стр. 136): «Он увидел, что они непробужденные, безжизненные, словно *камень*, и стоят, словно *дерево*».

2.0. В следующем эпизоде реконструируемого мифа Бог Грозы выступал со своими боевыми атрибутами — конем, колесницей и оружием (о котором речь пойдет в следующем разделе). Связь культа восточнославянского Перуна с конем непосредственно засвидетельствована в жертвеннике Перуна на Перыни, возле которого в юго-восточной части рва найдено семь зубов лошади и обломки двух сосудов типа, характерного для славянских памятников X — начала XI в. (Седов, 1953, стр. 100—102). Соединение жертвоприношения коня с использованием двух сосудов имеет параллели в других индоевропейских традициях: в ашвамедхе при расчленении коня его передняя половина, соотносившаяся с восходящим солнцем, связывалась с золотым сосудом, задняя половина — с закатом и с серебряным сосудом (Брихадараньяка Упанишада, I, 1.2). Можно указать и на типологические параллели к использованию чашки для гадания при освящении коня, трижды водимого по движению солнца, у тувинцев-тоджинцев (Вайнштейн, 1961, стр. 191). Сопоставление славянских обрядов с ашвамедхой (о чем речь будет идти также и далее) подтверждается, в частности, расчленением коня при ритуальном захоронении (Гарашанин и Ковачевич, 1950, стр. 198—199; о других находках конских захоронений ср. Эйснер, 1966, стр. 452—453, там же дальнейшая литература).

Косвенные свидетельства связи Бога Грома с конем и колесницей можно извлечь как в общих указаниях приведенных белорусских (и других восточнославянских) текстов на то, что Гром (и Молния) *едет*, так и в многочисленных трансформированных текстах и религиозных изображениях, где образ Бога Грома заменен Ильей-пророком (Громовержцем) или Георгием-победоносцем. Ср., например, великорусский заговор, чтобы лошади не выходили с паствы на другое место: «. . . так бы мои добрые кони, вороные, гнедые, не вышли бы из сего круга. . . Встану я. . . к острову Буяну, к Георгию Храброму, и скажу: «Гой еси, Георгий Храбрый, укрепи своей силой мощною мое стадо, чтобы оно от подступа не разбегалось, а ходило бы в куче смирнехонько, сло

хорошехонько и было глаже гладкого горностая» (Майков, № 287, стр. 539). Некоторые из подобных текстов (в частности, упоминающие колесницу Егорья) свидетельствуют о нейтрализации в определенных контекстах оппозиции, восходящей к старому противопоставлению Перун—Велес, ср. выше о конском стаде Велеса и конях (сжигание конского черепа) в соответствующем ритуале. Помимо многочисленных текстов, упоминающих коня Георгия и колесницу Ильи, нужно обратить внимание на иконы, где конь Георгия — обычно белой масти, что соответствует другим индоевропейским традициям, сохранившим память о белом коне Бога-змееборца.

Связь Бога Грозы с лошадьми и с колесницей особенно полно отмечается в данных литовского и латышского фольклора. Литовский Перкунас ездит обычно па двух- или четырехколесной колеснице — *ratai*, ср. эпитет Индры *ratheṣṭhā* 'стоящий на колеснице' с этимологически тождественным первым элементом; слав. *кола* 'колесная повозка', упомянутое выше в качестве названия Большой Медведицы, является синонимом балтийского термина, использующегося и по отношению к тому же созвездию (в литовском и в латышском). Ср. данные о колеснице (*ratai*) литовского Перкунаса: Perkūnas. . . padangėmis ant debesų u g n i e s r a t a i s važinėdamas; Jis visada sėdi geležiniuose r a t u o s e; Žmonės Perkūną įsivaizduoja senį su ilga barzda, u g n i n i a i s r a t a i s; Perkūnas yra didelė šmėkla su u g n i e s r a t a i s; Žmonės Perkūną įsivaizduoja. . . važiuojantį per akmeninius kalnus raudonuose *ratuose*, pakinkytuose dviem arkliais; Žmonės Perkūna įsivaizduoja sėdintį *ratuose* ir važinėjantį po dangų; Perkūnas važiuoja su r a t a i s per dangų;. . . Atsisėda į didelius r a t u s; jis kai važiuoja žemėn savo u n g i n i a i s r a t a i s; . . . važiuojančiu su r a t a i s; . . . savo r a t a i s, . . . iš r a t ų u g n i s tyška; Perkūnas važiuoja dideliais r a t a i s (Balys, 1937, N 314; 319; 323; 338; 339; 346; 349; 369 — не о Перкунасе, а о боге — *Dievas*, 371 и 374 — о Перкунасе=*Alijošius*, 376а о Elijošius, 377 — о Alijošius; 381, стр. 167—171). В ряде случаев выступает двухколесная повозка, возок и даже карета: Jis važinėja dviračiu, ketvertų arklių pakinkytų, ср. Alijošius važinėja vežime su dviem ratais; Žmonės Perkūną įsivaizduoja. . . sėdintį vežime; . . . važiuojantį ugnies vežimu; . . . didelėj karietoj; Jie vėžinėja karietoj. . . (Balys, 1937, N 329; 372; 327; 333; 376; 378 и др.). Некоторые исследователи толкуют как образ Перкунаса и литовские народные изображения антропоморфной фигуры на колеснице, запряженной лошадьми (Gimbutas, 1958, стр. 39, рис. 66). Роль колесницы (лит. *ratai*) в ранней балтийской мифологии видна из свидетельства Ласицкого о балтийском божестве, чье имя (видимо, жемайтское) образовано от названия колеса или колесницы: Ratainicza equorum habetur deus (Mannhardt, 1936, стр. 357, ср. к толкованию стр. 378, 181 и след.), ср. жемайтское представление о Перкунасе

как всаднике: Žemaičiai kartais vaizduojasi jį kaip raitelį, sėdintį ant ugninio žirgo (Balys, 1937, № 353, стр. 170). Литовские данные о конях Перкунаса белой или огненной масти (ср. выше о цвете одежды или Перкунаса) многочисленны. Помимо уже отмеченных (в связи с колесницей) случаев, следует привести еще такие, как Perkūnas yra senis. . . Pasikinkęs žilus arklius. . . ; Perkūnas pasikinkęs keturius baltus arklius; Turįs didelį vežimą ir du arkliu; Žmonės Perkūna įsivaizduoja seniu, sėdinčiu ant gražaus balto žirgo, aštriai pakaustyto. . . vienoje rankoje laikantį arklį; . . . Pakinkyti yra keturi arkliai; . . . pasikinkusį du baltus arklius; . . . važinėdavo su arkliais; Perkūną vaizdavosi važiuojantį Alijošių po padange, dviem baltais arkliais didelėj karietoj, jis skraido sparuotais arkliais; pasikinke trejetą baltų arklių, . . . ratus traukia pora baltų arklių (Balys, 1937, N 318, 336, 341, 348, 309, 373 — о Перкунасе как Aliošius, № 375 — об Aliošius, № 376, 376а, 378, 381; ср. также приведенные выше № 329, 339, 353). Некоторые из описаний конской сбруи и убранства коня в подобных свидетельствах о конях Перкунаса согласуются как с традиционными описаниями убранства коня в народных литовских песнях и балладах, так и с археологическими находками погребений коня в средневековой Литве (Kulikauskas, Kulikauskienė, Tautavičius, 1961, стр. 441—451); подобное соответствие данных эпоса, археологии и этнографии некоторых современных народов можно выявить и по отношению к славянским сведениям о конском убранстве. Повторяющиеся во многих текстах упоминания четырех и двух коней Перкунаса (тройка, встречающаяся в одном месте, представляется позднейшей интерполяцией) можно сопоставить, с одной стороны, с разобранными выше числовыми характеристиками ипостасей Перкунаса, с другой стороны, с еще более ранними археологическими и иными данными об индоевропейских конных упряжках и боевых колесницах (последние на славянской и балтийской территории не прослеживаются). Понимание двух коней Перкунаса как дуальной пары (ср. выше о двух Перкунасах — весеннем и осеннем) можно было бы подтвердить и тем, что латышский *Перконс* разъезжает на черных и белых конях (Skardžius, 1964, стр. 22); это чередование мастей коней Бога Грозы напоминает белые и черные одежды литовского Перкунаса (Balys, 1937, № 320, стр. 167). Более отдаленную аналогию представляет также связь Усиньша — весеннего и осеннего — с конями, что отражено в достаточно ранних свидетельствах: Deo Equorum, quem vocant Dewing Uschinge (Mannhardt, 1936, стр. 442 и др.).

С предложенным выше истолкованием серий домашних животных как элементов символической классификации согласуется и то, что Перкунас иногда ездит не на конях, а на козлах: Perkūnas — senis, pasikinkęs į dviratį ožį ir su juo važinėja po debesis; . . . vienoje rankoje laiko ožį. . . (Balys, 1937, № 317, 316, стр. 167). Первое из этих свидетельств, где козел впряжен в двухколесную повозку, можно сравнить с сочетанием козлов и число-

вой характеристики два в «Эдде» по отношению к повозке бога грома Тора, который ездит на колеснице, запряженной парой козлов — hafrar:

> Senn vóru hafrar heim um reknir,
> Skyndir at skǫklum, skyldu vel renna.
> Bjǫrg brǫtnuðu, brann jǫrð loga:
> ók Óðins sonr í jǫtunheima.
>
> (Þrymskviða, 21).

С этими славянскими, балтийскими и более косвенными германскими данными о Боге Грома на коне (или его субституте) можно непосредственно сопоставить хеттские свидетельства о божестве *Piru̯a-* (ср. выше, гл. 1, о сочетании NA₄*ḫegur* (d)*Piru̯a-*). Название этого божества, приуроченного к *Канесу* (т. е. к древнейшей собственно хеттской традиции), родственно хет. *peruna-*'скала', тем самым связано как с *Perunъ*, *Perkūnas*, *Pērkōns*, так и с др.-исл. *Fjǫrgyn* — именем матери Тора. Божество *Piru̯a* обычно изображалось на коне и отождествлялось с боевым божеством Иштар в образе воина (Otten, 1951; Güterbock, 1964; Cornil et Lebrun, 1972, стр. 13—14), что можно сравнить с амбивалентным отражением божества с родственным именем в древнегерманских языках (*Fjǫrgyn*), ср. также в славянском *Perunъ*: *Perynь* (ж. р.), *peregynja*, *beregynja*, лит. *Perkūnas*: *perkūnija* и т. д. и многочисленные типологические параллели как андрогинному божеству, так и наличию двух ипостасей разного пола, часто относящихся к разным уровням.

Хеттское изображение божества *Piru̯a* не коне можно было бы сравнить с изображением бога на священном животном (др.-инд. *vāhana-*), соответствующее каждое определенной стороне света в тех религиях Центральной и Восточной Азии, где обнаруживается четырех- и пятичленная классификация, о которой шла речь выше. Поэтому и четырех (или двух) коней Перкунаса в приведенных литовских текстах можно соотнести с четырьмя (или двумя) ипостасями Перкунаса. В древнеиндийской мифологии у Индры, функционально соответствовавшего Перуну и Тору, священным животным был конь. Позднее, видимо, конь был заменен слоном в функции *vāhana-* (священный слон Индры *Airavata*), ср. индийское представление о 4-х слонах 4-х сторон света (*dig-gaja*). Кони Индры часто упоминаются в «Ригведе», обычно слово *harī* 'два коня' относится к коням, впряженным в колесницу Индру, а сам Индра называется особым эпитетом *ratheṣṭhā* (буквально 'стоящий на колеснице', см. выше).

Приведенные в другом месте данные об огненных колесницах и конях огненной масти у Перкунаса можно сравнить с золотой колесницей и золотогривыми солнечноглазыми конями (или конями Солнца — *Sūrya*) Индры в «Ригведе» (RV I, 29, 2; I, 16, 1—2; VIII, 32, 29; VIII, 82, 24). Золото отмечается и в описании самого Индры, а иногда и его *vajra-* — священного орудия (RV, I, 57,2; при обычном *āyasa*, сравнимом с *медью* в описании Перкунаса).

В авестийской традиции функционально сходен с героем восстанавливаемого мифа герой *Kərəsāspa*, связь которого с конем подтверждается самим именем.

У Бога Громовержца — капитолийского Юпитера в Риме — была ритуальная белая лошадь, на которой запрещалось ездить человеку, как и на белой лошади Свентовита у балтийских славян, ряд атрибутов которого (Иванов и Топоров, 1965, стр. 32—34) совпадает с отмеченными для Бога Грозы (ср. белую и черную масть коня днем и ночью и латышские факты, относящиеся к Перконсу; четырехипостасность Свентовита и т. д.).

Характерно, что при заменах имен и некоторых атрибутов мифологических героев, выступающих в этой функции, устойчиво сохраняется их связь с конем. Тема вооруженного героя на коне, которая может рассматриваться как трансформация или косвенное отражение изучаемой, представлена и на ранних памятниках славянского искусства, в частности в бронзовых изображениях (вероятно, ритуальных) из Северной Греции (Werner, 1953, табл. 3, рис. 8) и в позднейших образцах богатырского эпоса восточных славян.

2.1. Оружием Перуна обычно являются камни. Лучше всего этот сюжет сохранился в нескольких сказках, записанных на Могилевщине и Гомельщине, где Змей еще отражен как таковой (*Змей*, *цар Змей*, *вуж*), тогда как Перун обычно заменяется мифологическим существом по имени Гром, снабженным иногда «перуном» в качестве атрибута (оружия, ср. «перуновы стрелы» в том же смысле): «Як привёв их к дубу, ды показав гэтый дуб — Гром як дав пяруно́м — дык дуб и расщапив!» При замене Перуна Ильей-пророком перуновы стрелы остаются его оружием, ср. полесские изречения типа: «*Перу̀н*, гэто такі́ гру͡ом, які ро̀біцца, з таго́, што арха́нгел Міхаіл, ці праруо͡к Ільля вы̀страліць страло́ю у *чорта*» (Сержпутоўскі, 1930, ч. I, 1, № 44, ср. № 37: «Як грыміць, та гэ̀то арха̀нгел Міхаіл, ці сьвяты̀ *Ільля* страля̀юць *чарцѐй*, като̀рыя хава̀юцца ў буды̀нак, пад *дзѐравам* ці дзе пры̀дзецца»), «*Сьвяты̀ Ільля* ве́льмі сердзі́ты сьвято́к. Ён за̀ўжды з *грымо̀тамі*; ён ваю̀е з чарця̀мі, страля̀е іх перуно́вымі стры͡эламі, а тым ча́сам па̀ліць буды́нак да стажкі на сенажа̀ці» (там же, № 2135, стр. 215, ср. на стр. 216: «. . . як загуло̀, да заблі́скало, да пача̀ў смалі́ць перу̀н. . .» и т. д.; ср. также Бел. сб., VIII, стр. 272—273); Пры громе чарцѐй б'е камѐнная страла̀ з дзі́рачкаю. Як дзе вы̀тне перу́н, та каб пакапа̀ўса, та ў землі муожна знайці́ ту̀ю стралу̀, а сама́ яна́ ту͡олько це́раз сі͡ем гадо̀ў выходзяць навѐрх. Такі́я стры͡элы ў нас называ́юць *перуно̀вымі стры͡эламі*. На́шы ба́бы хава́юць перуно̀выя стрэ̀лы, бо яны̀ вѐльмі да́брэ памага́юць, як у кару͡оў сапсуѐцца малако̀ да ў ём обя̀віцца кроў (Сержпутоўскі, 1930, № 40, стр. 8). На основании этих полесских (и других белорусских) поверий, противопоставляющих Илью черту (или чертям), и того, что Илья заменяет Перуна, можно было бы

ждать наряду с противопоставлением Илья — черт также и смешанного противопоставления Илья — Змей. Его отражение можно видеть в белорусском заговоре против змей: «Напусциць на цябя /Сам Господь Бог,/ Сам Илля Пророк /Тучу цемну, пелену огненну/ И пожнець тя, поццнець тя /И по ветру разнесець тя» (Шейн, 1898, II, № 52; Бельск. у. Смол. г., стр. 548—549). Представляется возможным соотнесение противопоставления Ильи Пророка Змею с противопоставлением Ильи-богатыря зооморфному образу — Змея (рогатого Сокола), гнездящегося на дереве или на двенадцати деревьях.

Мотив разбивания камня и каменного оружия (ср. «перуновы стрелы»), характерный для Перуна, отмечается и во многих преданиях об осилках. В Слуцком Полесье записана сказка, в которой осилок разбивает булавой *каменную* стену, за которой томились похищенные Змеем люди (Federowski, I, № 339, ср. Сержпутоўскі, 1926, № 23). По белорусскому преданию, могучий осилок разбил огромным *молотом* большой *камень* и добыл заключенную в нем жизнь змея (Бел. сб., VI, № 13, стр. 13), ср. счастье, приносимое Перуном, с одной стороны, и мотив скота, находящегося у Змея, с другой стороны. В одной из полесских сказок полет в небе булавы осилка описывается через связь с *громом*: «гудзе у небе, бы *гром греміць*, леціць тая булава уніз» (Сержпутоўскі, 1926, № 23, стр. 49), ср. в полесской сказке «Каваль-багатыр» героя, опрокидывающего *скалы* и испытывающего особую любовь к *грому* и буре (Сержпутовский, 1911, Сказки, № 5). В этой последней полесской сказке соединяются оба характерных атрибута Перуна — гора и дуб: «Сышоў з горы да як уперся плячом, дак толькі земля застегнала, *гара* з *дубом* пасуналася і щабалдых у воду» (там же, стр. 13), ср. в преданиях об осилках игры осилков с *камнями* и мотив *дуба* как оружия осилка. В сказке «Царь-Василь», где герой может рассматриваться как замена восстанавливаемого нами образа змееборца, а образ Змея заменен бабой-ягой, герой поражает ее *каменной стрелой*: «Василь Васильевич зарядзив камянную стрялу, — захоцев ён бабу-югу, залезную ногу, ўбиць» (Бел. сб., III, № 14, стр. 102, ср. в той же сказке и в других сказках об осилках, например, там же, № 13, стр. 93, характерный мотив кузнеца и молота, ср. выше о полесской сказке «Каваль-багатыр» и мотив молота во всем цикле, связанном с Перуном). Мотив метания в нечистую силу каменных стрел богатырем-осилком отмечен и в белорусском заговоре (Шейн, 1898, I, № 70, стр. 557—558). Каменные и железные молоты и стрелы, почитавшиеся белорусами вплоть до начала XX в., связывались то с Перуном, то с Ильей-пророком, то с богатырями-осилками (ср. Бараг, 1963).

Все эти мотивы — камни Перуна, молния, гром и перуновы стрелы как его оружие соединяются в свидетельстве о связи Перуна с добыванием огня: «Перун держит в руках два чрезвычайно громадных жернова, трет ими и ударяет один о другой;

трением и ударами он производит гром и извлекает молнию. Осколки жернова летят на землю и поражают как стрелы. Каменные топоры и ножи народ называет перуновыми стрелами» (Богданович, 1895, стр. 76), ср. археологические свидетельства о камне для добывания огня (Kostrzewski, 1955, стр. 228—229, рис. 681). Достоверность цитированного свидетельства Богдановича подтверждается сообщенными независимо от него данными полесского фольклора: «Пѐршы агóнь зьявіўся от Перуна́. От як тоѐ было . . . Чорт круціўса-круціўса, нема́ куды̀ дзіецца, от нарэ̀шце ён і сунўў пад сухастóйнае дзéраво. Перýн, каб забіць чóрта, як трыэснуў у тоѐ дзéраво, дак янò її загарыэласо. . . А пòтым куожны раз, як ямў трэ̀ба агòнь, та ён пачнѐ ціерці сухое дзѐравò аднò аб другóе, та янò її загары̀цца» (Сержпутоўскі, 1930, № 268, стр. 26). Характерно, что с Перуном связываются оба члена противопоставления *огонь — вода*, ср. ниже о дожде и потопе после того, как Перун поразил Змея. Показательно также полесское поверье: «як загары̀цца будуоўля ат перуна́, та яе муожна натушы́ць туолькі малакòм, а ат вады̀ яна́ яшчэ̀ гарыэї гары̀ць» (Сержпутоўскі, 1930, № 42, стр. 8), ср. типологические параллели, показывающие, что мифы о происхождении огня могут быть связаны и с мифами о воде (Lévi-Strauss, 1964), о молоке см. также ниже.

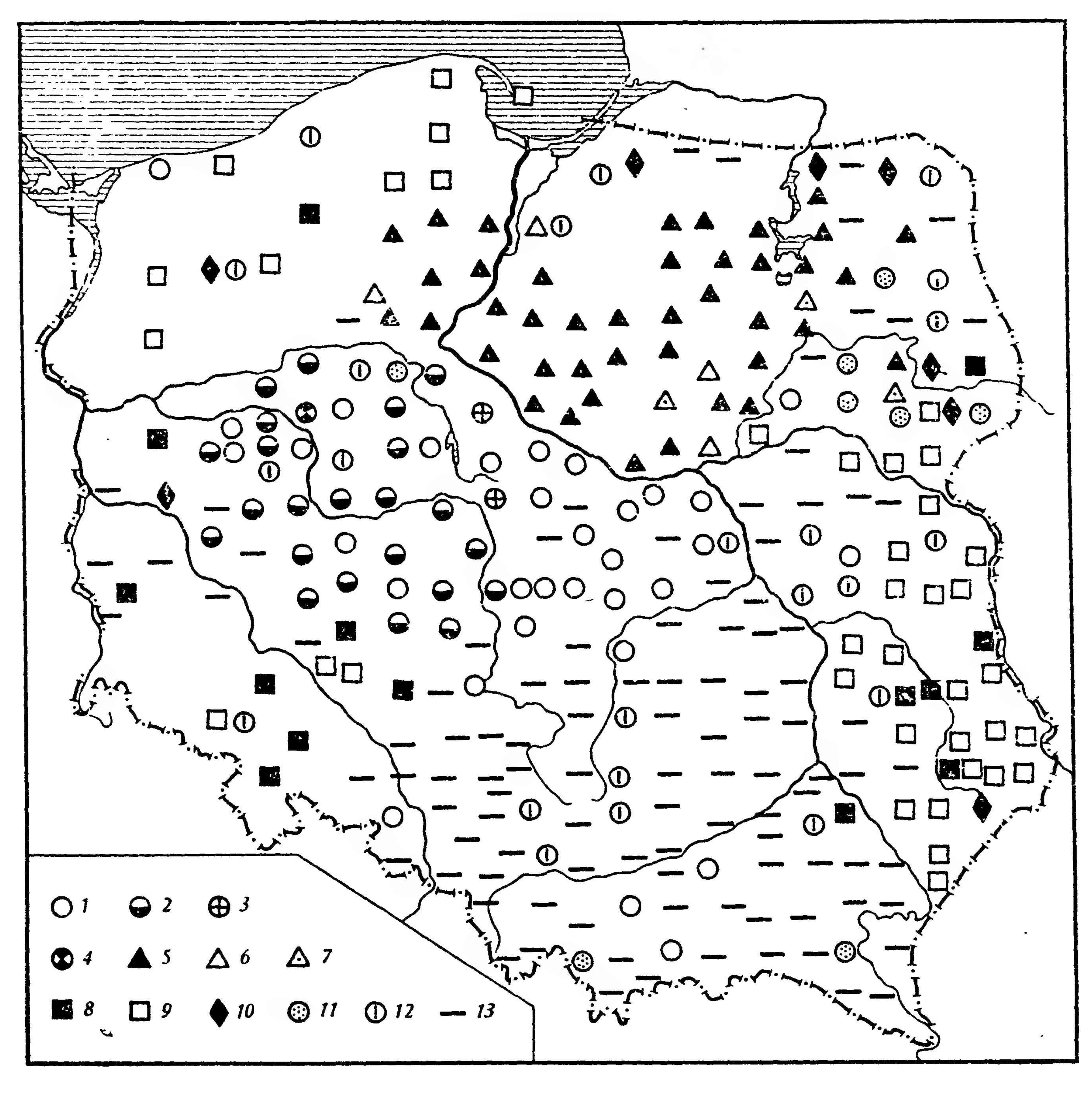
Все три стихии — камень, вода, огонь — выступают как оружие противника змея в белорусских заговорах от «гадюки, вужаки сливня»: «. . . Змея-змяища, вынимай свое жало, высылай своих слуг, потпечных, подмежных. Ня выниш свое жало, не пошлеш своих слуг, — пошлю на цябе грозные тучи: одну *вогняную*, а другую *водзяную*, третцю *камянную*: огнем спякець, камнем забъѐць, водой польéць, — корень выкипиць» (Бел. сб., V, № 280, стр. 108); ср. заговор от укушения ужа: «Нашлеть Госпади три тучи грозных: адну камянную, другую витравую, третию агняную, — агнем пупалить, камним разабьеть, ветрым попил разнясеть» (Добровольский, 1891, I, № 1, стр. 179, ср. № 3, стр. 182 и стр. 180, № 1, ср. № 276, стр. 107 и т. п.). В первом из приведенных заговоров следует отметить явное противопоставление змеи трем стихиям, с которыми так или иначе связан Перун: огню, воде и камню, которые выступают сообща в образе трех грозных туч, поражающих змею.

В ряде белорусских заговоров этого типа змее — «гаду» противопоставляется *пярун* «молния» вместе с с другими орудиями древнего Бога Грозы, уже выступающего в христианизированных воплощениях: «Гад змяя паха. . . буду у Бога просиць святого Михайла арханела из грозой и с перуном и с дождэюм: ня будзець вам помесьця нигдзе: ни ў грудзи, ни ў норы, ни на сухопутьци; у грудзи я цябе огнем спяку, у норы пяруном забью, на сухопутьци водой зальлю» (Бел. сб., V, № 281, стр. 108; *пярун* здесь в последней формуле соответствует *камню* в цитированном выше заговоре № 280). Сравнение заговоров с приведенным выше сказочным ма-

териалом подтверждается и тем, что паре Гром — Маланья в сказках отвечает сходная пара в таких заговорах, как: «У поли за полем стоиць липа Матруна, у той липи Матруни болное гнездо, у том гняздзе зьмея Шкуропея. . . будзець табе гроза, гром, и молодня, вострый меч, огнянная печь» (Бел. сб., V, № 106, стр. 185; форма *молодня* и соответствующие ей русские диалектные формы особенно интересны для доказательства этимологической связи названия молнии с названием молота как орудия Перуна, ср. приводимые ниже германские параллели). Ср. также: «На мори на кияни стоиць дуб Прокурон, на том дуби тридзевяць кокотов, на тых кокотах тридзевяць гнѐздов, к тым гнѐздам прилетало, прибегало тридзевяць зьмей. . . Будзець ехаць сам Господзь ис огнем, ис пѐруном, и посячець цябе, порубиць, и попел твой по полю разнясець» (Бел. сб., V, № 104, стр. 184—185); «На мори, на поморьи, на камни, на выспи стоиць ива зеленая (вар. явор). На той иви золотое гнездо, с чорного руна, там живець змея Шкуропея-Прасковея. . . нашлю на цябе три тучи, одну громовую, другую дожжавую, а третьций вострый меч» (там же, № 105, стр. 185, ср. № 78, стр. 178); «На чистом поли яблонь, под той яблонею с чорнаго барана руна гнездо; а у тым гняздзе змея. . . Пошлець на вас три тучи — громовую и дожджавую, огнянную. Громом побъець, дождом польлець, огнем попалиць» (там же, № 93, стр. 181—182); «На поли на кияни стоиць дуб Ракитан. . . у явори, гнездо. . . а ў том гняздзе яйцо. . . а ў том яйцы три зьмяи. . . И Михаила навядзець з небеса камяную тучу, разобъець ваши норы. . .» (там же, № 88, стр. 100; ср. № 334, стр. 119, № 343, стр. 123); «На мори на кияни, на горе на Сияни стоиць дуб; на том дуби три кокоты; на тых трех кокотах три гнязды, а ў тых трех гнездах три змяи. . . Святый Михаил нашлець на вас три тучи грозных: первую тучу огнянную, другую тучу камянную, третьцию — скаловую. Огнянною тучую будзець у леси палиць, камянною тучую будзець по полю биць, скаловою тучую будзець у водзи биць» (там же, № 80, стр. 178; ср., с одной стороны, блр. *скала* в значении «перуновы стрелы», с другой стороны, хет. *peruna*-‘скала’); «Нашлю я на тое гнездо громовую тучу, навяду я каменную стрялу» (там же, № 76, стр. 177); «. . .штоб наслав на цябе сам Господзь Бог три тучи, тучи грозныя, — одну камяную, другую водзяную, третьцию огняную. Камяная забьець, водзяная затопиць, огняная спалиць» (там же, № 57, стр. 177); «. . .будзець Господзь грозу насылаць, каменьнем побиваць, градом засекаць» (там же, № 72, стр. 176). Мотив камня и дерева, где скрывается от погони змей, существенный для разобранных выше сказок, отчетливо выступает в заговоре от змей, где упомянута громовая каменная туча: «. . . нашлець на вас Господзь громовую тучу, камяный бой, — ён вас нигдзе ня’ ставя: ни у ями, ни у пячарах, ни ў древи, ни под древом, ни у камяни, ни под камяням» (там же, № 283, стр. 109). Таким образом, стихии или элементы, выступавшие как характеристика Перуна или укрытия его

врага в предшествующих эпизодах мифа, здесь предстают как орудия Перуна.

2.1.1. В последнее время собран диалектологический материал, показывающий, что во многих польских говорах сохранились названия орудия Перуна, прилагаемые теперь к белемнитам: kamień piorunowy, pioruński, piorunów, od pioruna; kamyszek piorunowy, od pioruna (также gromowy, grzmotowy,) kamyszek piorunowy, kamyczek z pioruna, prątek piorunowy (так же *boży*), prąt od pioruna, pręcik od pioruna; strzała piorunowa, z pioruna, od piorunam; kula piorunowa и т. д. (Kupiszewski, 1969, стр. 68—70 и карты № 10, 14, 15, 16; Kupiszewski и Wengelek-Januszewska, 1959, стр. 22 и 58). С приведенным белорусским представлением о молоке как средстве тушить огонь от удара молнии ср. также польский обычай пить молоко с толчеными белемнитами: terli pruntek p'orunowy i z mlekem piu, Kupiszewski, 1969, стр. 68. Весьма интересно географическое распространение этих терминов, в особенности показательны ареалы *kamień piorunowy*, *kamyczek piorunowy*. Обращает на себя внимание периферийное распространение этих названий, примыкающих к границам польской языковой области: на востоке к белорусской и полесской (в широком смысле, включающем и украинские говоры Полесья) областям, на юге к области чешских и моравских говоров, на западе в междуречье Варты и Одры. В восточной и южной частях область распространения термина *kamyczek piorunowy* включает в себя и более ограниченный ареал *kamień piorunowy*. В западном ареале, напротив, область распространения *kamień piorunowy* намного больше в направлении к востоку, где она доходит до Вислы на широте Варшавы (Kupiszewski, 1969, карты 14 и 10). Интересно, что другое название белемнитов, тоже в конечном счете обозначающее божье оружие, оружие Перуна — *prątek* (*boży*, *piorunowy*), распространено в северной части Польши и в Восточной Пруссии в основном к востоку от Вислы. На юге эта область доходит до Вислы, которая к северу и к востоку от Варшавы служит границей, разделяющей ареал *kamyszek piorunowy* и ареал *prątek boży* (*piorunowy*). В этом же северопольском — восточнопрусском ареале употребляются и менее распространенные варианты того же наименования — *prąt od pioruna*, *pręcik od pioruna* (там же, карты 10 и 16). В отличие от первых двух изоглосс *strzała* более или менее равномерно засвидетельствована по крайним западной и восточной границам польской языковой области (но не на юге и не на северовостоке). Производное *strzałka* в принципе распространено по тем же границам (с незначительным их расширением на юго-востоке и северо-западе, там же, карты 10 и 15), при том, что это последнее название встречается гораздо чаще, чем *strzała*. Еще более периферийное положение на востоке, крайнем севере к востоку от Вислы и одиночно на крайнем западе занимает *palec*, *paluszek boży*, *Pana Jezusa*, *czarta*, *diabli* — т. е. с положительными




Распространение названий громовых стрел в Польше:

1 — kamień (piorunowy, pioruński, piorunów, od pioruna); 2 — kamyszek (piorunowy, od pioruna, gromowy, grzmotowy); 3 — kamyszczek piorunowy; 4 — kamyczek z pioruna; 5 — prątek (boży, piorunowy); 6 — prąt (od pioruna); 7 — pręcik (od pioruna); 8 — strzała; 9 — strzałka, 10 — palec, paluszek (boży, Pana Jezusa, czarta, diabli); 11 — krzemień; 12 — разное; 13 — отсутствие названия.

и отрицательными христианскими переосмыслениями, ср. даже *paluszek Matki Boskiej*, Kupiszewski, 1969, стр. 70).

Из южнославянских данных, видимо до сих пор еще недостаточно собранных, можно сослаться на материалы этнографии порабских словенцев, где о месте, в которое ударял Перун (Perun je vdaro), говорилось «strela je udarila» (Новак, 1948, стр. 103; Филиповић, 1954, стр. 181). Об общеславянском характере этого последнего названия свидетельствует и совпадение этого южнославянского изолированного архаизма с приведенными польскими, белорусскими, а также древнерусскими данными, ср. «и о стрѣлѣ громьнеи» Новг. Корм. 1280 г., л. 377, «стрѣла» в зна-

чении 'молния' и совпадающее с польским стрѣлка в значении 'молния' и 'громовая стрела', в том числе в качестве объекта поклонения Перуну, нечестивого с точки зрения православных: Стрѣлкы и топоры громнии не чтиваꙗ и бомерзкаꙗ вещь, Новг. Корм. 1280 г., л. 377 (Срезневский, III, стр. 568—569), ср. в новогородских говорах *громовая стрела* 'удар молнии', 'белемнит': От стрелы, от воли божьей, загорелось (Даль, IV, стр. 589), ср. также пословицу: Бог стрелы носит, кривую стрелу Бог прямит (правит,), там же; из других диалектных примеров заслуживают внимания: *громовик* 'кремневая стрелка' (ср. *громовик* 'гриб Lycoperdon', 'дождевик' — в связи с мифологемой наказания Громовержем своих детей путем обращения их в *грибы*, см. Wasson, 1956, 1968; Елизаренкова—Топоров, 1972), *громо́вка* 'старинное каменное орудие, найденное в земле; такие орудия, по народному поверью, падали с неба с громом'; *громо́ва́я стрела* (ср. *громово́й колодец*, *громобо́йный колодец*, *громо́вая чашечка*, *гром — камень* и под. из той же сферы, а также проклятия и ругательства типа: Громово́й бы силой взяло; Налетный, пролетный, Громострел, паралич бы тебя расшиб и под.), см. СРНГ, вып. 7, 1972, стр. 150—152 (там же, стр. 152: «Гро́мушко. . . Ежели пожар от *громушка*. . . так толды *парным молоком* огонь-от надо заливать; . . . во время грозы суеверные люди употребляют только слово *громушка*, слово *гром* в этих случаях находится под своеобразным запретом»). Исследователи указывают на исключительно широкое распространение *громовых стрел(ок)*: «Нет деревни, в которой кто-либо не имел бы каменных стрел, преимущественно старухи» (см. Поляков, 1885). Далее в том же источнике приводятся любопытные данные о том, что «у старух, славящихся кудесничеством, каждая стрела имеет свое название, по именам святых, или же присоединяется название «спаситель» к стреле, помогающей особенно от недугов». Лечат или посредством укола стрелой больного места, или же с помощью воды, которую льют на стрелу, а потом дают пить больному или окропляют ею больное место. Громовые стрелы передаются по наследству из рода в род и рассматриваются как большая ценность. Известно, что при раскопках 1874 г. в Костенках было обнаружено огромное скопление костей животных вместе с каменными стрелками. В селе *Волосово* на реке *Велетьма* около Мурома были обнаружены человеческие скелеты в характерной позе (*правой* рукой подпиралась *левая* щека, головы же были повернуты *влево*); в одной из могил находился череп с сосудом над ним, в котором находилась громовая стрела (см. Уваров, 1881).

Образ воина-лучника, пускающего стрелы, находясь на боевой колеснице, соответствовал бы архаическим описаниям и изображениям, восходящим к периоду до собственно славянского (т. е. до выделения славянского). Здесь можно соотнести факты, восстановленные по косвенным мифологическим и фольклорным дан-

ным, с прямыми архехологическими свидетельствами об оружии племен, говоривших на ранних индоевропейских диалектах времени их распространения, ср. о стрелах в славянских захоронениях, Эйснер, 1966, стр. 420—421; о распространении стрел, Filip, II, 1969, стр. 1024 (там же дальнейшая литература, в частности относящаяся к скифам).

С ритуальным использованием стрел связываются обращения к богу в ряде заговоров от змей и от червей с просьбами об их поражении стрелами, и в специальных заговорах от стрел, где стрелами называется и болезнь, и оружие, которым поражает больного бог или же нечистая сила: «Не от ветра, не от вехоря пришла сия стрела в раба Божья» (Майков, 1869, № 89, стр. 457), Особенно интересен старинный заговор (XVII в.) от *волосца*, где *волосатику*, так или иначе сопоставляемому с *Волосом* (см. выше) противопоставлен «человек золотой», который «стружет стрелы золотые и стреляет из раба Божья (имярек) прикос, и притчю, и щепоту, и волосатик» (там же, № 91, стр. 458). В заговоре от ужаления змеей говорится: «кады не вымешь своего жала поскорея; возьму я калену стрелу. . . и сам тебя застрелю» (там же, № 175, стр. 486). Кони вместе со стрелами упоминаются в заговоре против змей: «. . . вы, триста коней железных и триста мужей железных, берите вы по луку железному и по триста стрел железных, гоните вы скоро наскоро и стреляйте черной коровушке матушке в вымя, во ужево жало и во змеино» (Майков, № 181, стр. 488). Для реконструируемого мифа эти данные важны потому, что в заговорах от змей разных традиций (восточнославянской, балтийских, древнеиндийской) сочетают мотив обращения к громовержцу с просьбой убить определенным оружием (камнем, жерновом, огнем) змею или червей для излечения больного (Топоров, 1969).

2.1.2. По балтийским данным, у Перкунаса (Перконса) может быть несколько видов оружия, среди которых с приведенными выше славянскими совпадают каменные. С этим оружием связывается мотив распри Перкунаса с его противником, укравшим у него камни, ср., с одной стороны, мотив укрывания под скалой скота или людей в приведенных выше вариантах мифа, с другой стороны, мотив кражи у Бога Грозы оружия, распространенный у народов вокруг Балтийского моря (Olrik, 1905, 1906; Loorits, 1932; Vries, 1933; Топоров, 1970). Ср. мотив кражи камней как наиболее примитивный вид этого сюжета: Perkūnas su velniu pykstasi dėlto, kad velnias iš po jo pavogė krūvą akmenų (Balys, 1937, № 86, ст. 154). В жемайтской области встречается образ каменных пуль Перкунаса: Žemaičiai kartais vaizduojasi jį . . . svaidantį akmeninėmis kulipkomis, kurios vadinamos «Perkūno kulkomis» (там же, № 353, стр. 170), «Jo ginklas yra perkūno kulka» (там же, № 350, стр. 169; ср. там же о каменных и медных пулях: № 556, стр. 181, и далее). То же название встречается и в разных частях Польши: *kulka piorunowa*, *kula piorunowa*, *kula od pioruna* (Kupiszewski, 1969, стр. 70). Иногда говорится об огненных пулях

Перкунаса: . . . svaido ugnies kulkas žemen (Balys, 1937, № 319, стр. 167, ср. № 343, стр. 168). По каменному оружию (мечу) Перкунаса иногда называют: *Perkūna vadina* «Akmeniniu kalviu», там же, № 171, стр. 160; причем меч Перкунаса может быть огненным: ... Perkūnas esąs kunigaikštis su ugniniu kalaviju ir kai su tuo kalaviju pašvytuojas, tada žaibuoja (там же, № 360, стр. 170); Žmonės įsivaizduoja Perkūną vyrą su apsiaustu, kurio rankose yra ugninis kalavijas — kai juo sušvytruoja, tada žaibuoja (там же, № 361, стр. 170).

Чаще всего, однако, в качестве оружия Перкунаса выступает топор или молот (Balys, 1937, № 559—561, ср. 563 и далее, стр. 182), в частности, в связи с тем же мотивом похищения: Perkūnas velnius tranko dėlto, kad velniai pavogė jo kirvį (там же, № 84, стр. 154); Perkūnas — senis su varine barzda, vienoje rankoje laiko ožį už virvės, o kitoje kirvį. Kas nusikalsta, jis tuo kirvių į tą leidžia. Kirvis jam vėl atgal sugrįžta į rankas (там же, № 316, стр. 167; мотив возвращения топора в руки к Перкунасу можно сравнить с мотивом похищения оружия противником). Как и в приведенном белорусском свидетельстве, топор описывается с отверстием в середине: Jo ginklas yra kirvukas; vienas galas yra storas, kitas plonas, juodos spalvos, viduryje su skyle (там же, № 320, стр. 167), . . . kirvukyje yra skylė (там же, № 343, стр. 169); о круглом отверстии ср. там же № 571, стр. 572, 575 и т. д., № 597, стр. 185; ср. также Jis turi kirvelį, там же, № 337, стр. 169. Топоры могли быть кремневыми: ant diržo kabo titnaginiai kirvukai (там же, № 343, стр. 169, ср. № 383, стр. 183). О молоте Перкунаса речь идет в таких свидетельствах, как: Perkūnas ... esąs senukas vėšas su kūju (Balys, 1937, № 314, стр. 167); Jis turi kūjį (там же, № 364, стр. 170) ... Įsivaizduoja jį ... su kūju rankoje (там же, № 370, стр. 171).

Сохранился ряд свидетельств о том, что у Перкунаса могли быть стрелы и даже лук: Perkūnas vartoja: strėlas, kirvukus, įvairaus pavidalo ginklus (Balys, 1937, № 381, стр. 171), ср. об Илье: tai strieloms taip ir pyškina (там же, № 372а, стр. 171, ср. № 577, стр. 183), ср. выше о разных отражениях общеславянского наименования стрел Перуна. Другое название стрелы отражено в следующих свидетельствах: Rankoje jis laiko vilyčias. Ant kurio žmogaus jis supyksta, tam jis meta žaibus ir vilyčią (там же, № 334, стр. 168); Perkūnas yra apsiginklavęs sidabro lanku, is kurio šaudo aukso vilyčiom (там же, № 343, стр. 169). Стоит отметить наличие здесь указаний на два металла — серебро и золота, ср. выше, а также золотую лозу — *auksinė lazda* как атрибут Перуна в правой его руке (там же, № 348, стр. 169). Иногда «стрелами Перкунаса» называются каменные топорики (Balys, 1937, № 560, стр. 182, № 580, стр. 183).

Кроме отмеченных видов оружия, совпадающих со славянскими, в литовском встречаются такие, как розги: Perkūnas. . . turi ilgą botagą; kai botagu pliaukšteli, tai žaibuoja (там же, № 349,

стр. 169);. . . turėdamas rankoje botagą (там же, № 342, стр. 169), ср. название Перкунаса «Dievo rykštė» там же, № 192, стр. 161; видимо, то же название литовского бога *Дивирикса* отражено в Ипатьевской летописи под 1258 г. и, следовательно, его можно считать достаточно древним (в нем можно было бы видеть пережиток того времени, когда сам Перкунас понимался как орудие высшего бога, ср. об этом ниже). Вторая половина этого сложного названия выступает в представлении о том, что žaibas — blogadarių rykštė (там же, № 201, стр. 161).

Из других видов оружия Перкунаса можно упомянуть нож, выступающий, в частности, в связи с тем же мотивом воровства: Velnias nuo Perkūno pavogė peilį, tai Perkūnas ant jo baisiai perpyko ir kai jį pamato, paleidžia kirvį ir pataiko į medį ar žmogų (там же, № 85, стр. 154). В связи с характерной для некоторых литовских текстов модернизацией Перкунаса в качестве его оружия выступает ружье, в том числе двустволка, мушкет (там же, № 355, 356, 359, стр. 170).

В латышских данных камень или каменные оружия в связи с Перконсом упоминаются очень часто, но в большинстве случаев эта связь опосредованная (ср. ниже о народной медицине). Камни как орудие Перконса засвидетельствованы уже старолатышскими данными: Ka pērkons velnu meklē un ka velns aplam no pērkona bēgot, tās ir vecu bābu pasakas. Tāpat tas āridzan ir nieki, ko daži par pērkona lodēm jeb akmeņiem sapņo, ar ko pērkons speŗot (Šmits, 1940, № 23135, стр. 1401, № 23327, стр. 1412; из книги Стендерса: Stenders, 1796, стр. 30).

В латышском орудием Перконса служит каменный топор: Senos trītos akmeņa cirvjus tura par pērkona lodēm und domā, ka ar tām var slimības dziedēt (Šmits, 1940, № 23341, стр. 1413), Kad pērkons speŗ, tad viņš sviež uz zemi melnu lodi jeb bultu [akmeņa cirvi], там же, № 23338, стр. 1413. Как и в литовском, упоминаются круглые черные камни: Melni, apali akmentiņi ir pērkona lodītes, kuŗi pēc 7 gadiem iznak no zemes tais vietas, kur pērkons kādreiz, iespēris, там же, № 23339. То же число — семь лет в той же связи встречается в литовских фольклорных данных о Перкунасе: Balys, 1937, № 556—557, стр. 181, № 564, стр. 182, № 600, стр. 185.

Учитывая вероятное балтийское происхождение мордовского названия бога грома *Purgińe-pas*, с описанными представлениями можно сравнить мордовские поверья, по которым молния — это выстрел *Purgińe* в злых духов. Находимые в земле каменные «стрелы» по-мордовски называют 'громовыми стрелами' (эрзя *purgińe-k'ev* при мокш. *atǻmań-kev*).

В принципе с палицей Перуна и оружием Перкунаса-Перконса совпадает и оружие (*vajra*) Индры.

Общеиндоевропейское представление о молнии как оружии Перуна отражено и в соответствующей терминологии. Приведенное выше белорусское поверье о Перуне, добывающем молнию

трением двух жерновов, объясняет и латышское *pērkōns męt savu milnu* 'Перкон бросает свой молот' (ME, II, стр. 627; Būga, III, стр. 682), связанное, с одной стороны, с обозначениями жернова (корень **mel(ə)-* 'молоть', лит. *milinỹs*, ср. др.-исл. *myln* 'огонь' и т. д.), с другой стороны, с балтийскими и славянскими обозначениями молнии (прус. *mealde*, блр. и русск. диал. *молодня*, *молоння*, ср. Царицу-Молонью в приведенной сказке, валлийск. *mellt* 'молния') и молота (общеславянское **moltъ*, ср. хеттск. *malatt* 'название оружия'), с древнеисландским названием *mjǫllnir* 'молот Тора' (при имени матери Тора — *Fjørgyn*, родственном балтийскому **perkūnī-*, ср. славянское **perynь*). Ср. лит. Kai griaudžia, tai danguj girnomis mala miltus; Kai griaudžia tai sako, kad Dievas pupas ar žirnius mala (Balys, 1937, N 487—488, стр. 177); Sako, kad Dievas danguje mala miltus, ir kai girnos sukasi, sukelia bildesį, vadinama trenksmu. Каменный молот Тора (Davidson, 1965) аналогичен перуновым стрелам у белорусов. В свете всех этих индоевропейских данных следует обратить особое внимание на те белорусские источники, где Перун (*пярун*) выступает как орудие бога или его порождение, ср. мотив бога, поражающего Змея *перунова* у белорусов и цитируемые ниже ведийские гимны, где *parvata-* выступает как некоторый уточнитель места действия. С лингвистической стороны следует особенно отметить помимо связи самого древнеисландского имени *Fjørgyn-* с именем хеттской скалы (*peruna-*) и ее мифологической функции и с готск. *fairguni-* 'гора', вед. *parvata-*, 'гора' и т. п., во-первых, соответствие древнеисландского названия молота Тора *mjǫllnir* прусскому *mealde* 'молния', блр. *молоння*, *молодня*, *маланння* (в частности, как имя сказочного персонажа, Бел. сб., III, № 33, ср. Маланья — Афанасьев, Сказки, № 164 и вариант, а также № 399, 424) и другим славянским названиям молнии и молота; во-вторых, соответствие древнеисландского (и других германских) названий молота (др.-исл. *hamarr*) ст.-слав. камы, др.-инд. *áśman*, ср. выше о белорусском названии осилков и его возможной этимологии. В наиболее архаичных древнеисландских текстах оба названия молота выступают в симметричных позициях в стихе, ср.

> «Berið inn hamar, brúði at vígja,
> leggið Mjǫllni í meyjar kné»
>
> («Старшая Эдда», «Þrymskviða», 30)

Из названия каменного орудия, которое в древности могло использоваться для высечения огня, можно объяснить и наименование белорусских богатырей осилков, ср. ст.-слав. осла, русск. *оселок* 'точильный камень' и родственные названия 'камня' в других индоевропейских языках. Особый интерес представляет упоминание *áśman* 'камень' в ведийском контексте, совпадающем с приведенным белорусским поверьем о двух жерновах Перуна и с другими мотивами в рассматриваемой сюжетной схеме: yó hatvā́him áriṇāt saptá síndhūn, yó gā udā́jad apadhā́ valásya,

yó áśmanor antár ágnim jajā́na, samvṛ́k samátsu sá janāsa índraḥ 'Кто, убив дракона, пустил струиться семь рек, кто выгнал коров, устранив Валу, кто породил огонь между двух камней, хватающий добычу в сражениях, — он, о люди, Индра!' (RV, II, 12, 3); ср. также представление о том, что Агни — брат-близнец Индры (VI, 59, 2). В этой связи следует подчеркнуть этимологическое тождество Агни с белорусским (и шире — балтийско-славянским) именем огня (ср. Царь Огонь рядом с царицей-Молнией в цитированной белорусской сказке как собственное имя сказочного существа) и особенно вероятие этимологического сближения вед. *áś-man*, ст.-сл. камы с белорусским именем осилков, ср. формант *-l* в ряде древних индоевропейских производных от этой основы (*-l* в гетероклитических основах может чередоваться с *-r-*, ср. ст.-сл. осла 'точильный камень' при остръ 'острый', лит. *aštrùs*, хеттск. *ak-u-* 'острый камень' и т. д.). Последняя гипотеза представляется особенно заманчивой, поскольку в работах Рейхельта (Reichelt, 1910) и Пизани (Pisani, 1930, 1965, стр. 842) было показано значение камня (др.-инд. *aśman*, авест. *asman*) в индоевропейских представлениях о каменном небе и о Боге Грозы (лит. *Perkūnas*, праслав. **Perunъ* и т. д.; ср. также Biezais, 1960). В свете приведенных ведийских текстов, согласующихся с балтийскими и славянскими, представляется несомненной (несмотря на недавние возражения, Kuiper, 1964 и 1965) древность образа каменного неба, реконструированного на основе авест. *asman* 'небо', ср. также многочисленные типологические параллели к образу каменного неба, например в африканских традициях (Gutmann, 1909, стр. 179).

Более того, именно образ каменного неба и камня как атрибута Перуна, проходящего через все эпизоды мифа и через все ярусы модели вселенной (от каменного неба до каменного «дна»), можно считать изначальной архетипической основой мифа. Камень можно признать в известной мере хронологическим указанием на время создания мифа, ср. заговоры, которые строятся на сквозном употреблении упоминаний камня как праформул каменного века (Genzmer, 1949) и такие языковые данные, как связанное с тем же названием камня, что и авест. *asman* 'небо', др.-исл. *hamarr* 'молот'. Дальнейшее разрастание атрибутов или замену древних каменных атрибутов (введение меди, железа, коней, боевых колесниц) можно соотнести с постепенным изменением соответствующей техники (этот процесс продолжался до недавнего времени, ср. мушкеты, двустволки и кареты в приведенных литовских текстах). Таким образом, в соответствующих эпизодах мифа можно выделить несколько хронологических слоев.

3.0. Последний эпизод мифа делится на две основные части: 1) победа Бога Грома над противником, реализующаяся в расщеплении или сожжении дерева (дуба) или в расщеплении камня, под которыми скрывается его противник, 2) высвобождение вод (дождя) или скота, плодородия, богатства, которое скрывалось у противника бога.

3.1. В белорусских полесских текстах Перун, Гром или Бог противопоставляется *нечистому*, укрывающемуся в дереве. Этот эпизод отражен в присловьях типа: «Ot strïelàje u nieswòho dùcha. — Nieswóho dùcha zabiù hrom! — Hrom u nieswòho dùcha bje», «Nieszýsta sila cwièlić Bòha, a Boh tohdà puskaje strïełù. Jak on pod czołowièka shawàjecca, to czołowieka ubjè; jak u *dziè-rewe*, to dzièrewo pobjè» (Moszyński, 1928a, стр. 158, № 229). Особенно показательна полесская сказка «Перу̀н б'е чарцѐй», ср. в особенности в этой сказке такие места, как«. . . *нечысьцік* бу̀дзе круцíцца, калі задàсь яму̀ жáху *перу̀н* . . . як перун паласьнѐ на патыліцы нечыстую сíлу . . . як у той *дуб* трысну̀ў перу́н да такí, што распалóсуваў дуб ад верху да дóлу . . . от гэто-ж *перýн забíў* аднагó нечысьціка, мàбыць сегóнячы знару̀ок перу̀н б'е чарцѐй» (Сержпутоўскі, 1930, ч. I, 1, № 49, стр. 9, ср. там же, № 37—48, стр. 8, отчасти дословно повторяющие уже цитированные выше формулы, и № 268, стр. 26: «Перу̀н, каб забіць чóрта. . .» и т. п.). Мотив противопоставления Перуна черту в белорусском фольклоре разительно напоминает сходные литовские примеры: Perkūnas nori velnius užmušti, ir jie slėpias po medžiais, akme-nimis (Balys, 1937, № 53); Kur tik velnias slėpias, ten Perkūnas trenkia (там же, № 60); sako kad jei Perkūnas trenkia medin ar naman ir jį uždega, tai tada velnią užmušė (там же, № 64). Последнее поверье характерно связью Перкунаса с огнем. Связь чорта с дуплом дерева (в частности, дуба) и с камнями свидетельствуется такими литовскими источниками, как Velnias, norėdamas pasislėpti nuo Perkūno, lenda kur į medžio drevę. . . (Balys, 1937, № 140 вариант: į ąžuolo skylę, там же, № 141; ср. Velnias, norėdamas pasislėpti nuo Perkūno, lenda į ąžuolo skylę, o Perkūnas kai muša, tai ir ąžuolą sutrupina, (там же, № 141; ср. už medžių, už akmenų, там же, № 142); Velnias lenda po akmenio . . . lipa į aukštą medį (там же, № 147), . . . per audra velniai nuo Perkūno slėpiasi po dideliais akmenimis (там же, № 148) и т. д. Для литовского и латышского ареалов особенно характерен мотив убийства Перкунасом (Перконсом) черта, сидящего на камне, посредством молнии или палки (ср. булаву осилка в цитированном белорусском предании).

В белорусской сказке речь идет о том, что царь Гром разбивает и деревья, и камни: «вот, кажець, цар Гром! ты якéя каменьня разобивав, якéя дзярэвъя разбивав, якéя дворы разбивав, а гэтаго дуба ня разобъéш!» (Бел. сб., III, № 35, стр. 225—226), ср. «а Перун так и разодрав дровячину!» (Бел. сб., IV, № 1, стр. 8). В сказке «Чаго пярун» в связи с изложенной выше сюжетной схемой соединяется мотив разбивания дерева и камня (ср. выше о других видах использования этого сочетания): «Я дзераво разобъю и цябе забъю. . . Я й камень разобью и цябе забъю!» (Бел. сб., IV, дополнение, № 3, стр. 155, ср. там же, № 5, стр. 157—158). По упомянутому белорусскому преданию, могучий осилок разбил огромным молотом большой камень. Этот мотив повторяется

во всех восточнославянских текстах, принадлежащих к этому кругу.

Мотив молнии или Перкунаса, ударяющего по дереву, достаточно часто представлен и в литовском, в частности в рекомендациях о том, что делать во время грозы (Balys, 1937, гл. XV, № 802—848, стр. 197—200). Удар Перкунаса и латышского Перконса по камню, который он раскалывает, также представлен достаточно часто в балтийском, но в большей степени совмещен с сюжетом, где противник Перкунаса (обычно черт — *velnias*) сидит на камне (Balys, 1939, гл. VII, № 1—12, стр. 105—107; № 1—9, стр. 107—108, ср. там же карту V, где только I пункт отмечен на территории Эстонии, а остальные на территории Латвии и Литвы, ср. Perkūnas dažnai trenkia į akmenį, nes akmuo yra kilęs iš velnio (Balys, 1937, № 162, ср. 150—152, 155, 160 и т. д.).

Мотив срубания или разбивания деревьев в «Ригведе» приурочен к Индре: táṣṭeva vṛkṣáṃ vaníno ní vṛścasí paraśvéva ní vṛścasi 'как плотник дерево, срубаешь ты деревья, как топором срубаешь» (RV, I, 130, 4), и к Парджанье, этимологически соответствующему индоевропейскому Богу Грома: ví vṛkṣā́n hanty utá hanti rakṣáso 'он разбивает деревья и убивает ракшасов' (RV, V, 83, 2).

3.2. Сразу же за поражением Змея (за ударом грома и молнии в дерево или камень) в мифе следует освобождение вод, проливающихся на землю.

В белорусской сказке после гибели Змея два дня идет дождь и «ўсё чисто позатаплювало» (Бел. сб., IV, дополн. № 7, «Пярун и сатана», стр. 158), «чуць зямлю не оттопило» (там же, № 30, стр. 172). В белорусском эпосе происхождение озер и рек приписывается осилкам, которые также вырывают деревья (особенно дубы) и разбивают или перекатывают камни (Бараг, 1963, стр. 32): «гдзе ступяць, дак там зробiцца такая выскаць, або возера, што до тых час еще можна бачыць iх у лесе» (Сержпутовский, 1911, № 62, стр. 165). Осилок, победивший Змея, «выпiў воду з азер, давай абливаць той вадой селянскi хаткi» (Бядуля, I, 1937, стр. 374). В этой связи упомянуты и обычные атрибуты Перуна — гора и дуб: «толькi земля застагнала, гара з дубом пасуналася i шабалдых у воду» (Сержпутовский, 1911, стр. 13). Вместе с тем у Осилка в сказке есть и черты, сближающие его с северовеликорусским Волосом: связь с медведем, охрана скота (Шейн, 1898, т. 2, № 19, стр. 36—42), ср. также имя осилков *волоты* из *volt- (ср. о Перуне и его враге Зюзе, Бараг, 1963, стр. 33). По преданию, волоты-осилки затопили у озера церковь с людьми (Бараг, 1963, стр. 21).

Следы того же представления можно видеть в южнославянских гидронимах *Перунски Поток* (уже в XVI и XVII вв.), ср. *Перуничке Поток* возле *Перуники* (Филиповић, 1948, стр. 68).

Подобные гидронимы есть и в балтийской области, в частности на территории Пруссии многочисленные названия озер с именем *Perkune* известны начиная с XIV в., ср. «lacus Percun dictus» в документе 1374 г. (Balys, 1937, № 205, стр. 161), ср. название

реки лит. *Perkūnija* (там же, № 245, стр. 163), а также сложные *Perkūnupis*, *Perkūnravis*, *Perkūnlūpis* (Grinaveckienė, 1963, стр. 122). В опосредованной форме тот же мотив воды, связанный с Богом Грома и его победой над противником, можно увидеть в многочисленных литовских приметах и поверьях, касающихся первого весеннего грома. В частности, речь идет об изгнании чертей из болот и о снятии запрета на мытье водой после удара грома: Sakoma, kad pirmas Perkūnas pavasarį išganioja velnius iš balų. Po pirmo perkūno griovimo esą galima maudytis (Balys, 1937, стр. 207), ср. Kol Perkūnas nesugriaudžia, negalima maudytis, nes velnias yra vandeny, taip pat negalima sėsti ant žemes ir ant akmens (там же, № 962, стр. 207), ср. также № 963, 964, ср. параллельные запреты и разрешения зажигания огня в зависимости от начала грозы (там же, № 966, 967 и др.).Приметы, относящиеся к первому грому, вместе с тем обычно говорят о плодородии, в особенности по отношению к злакам и скоту: Po pirmos perkūnijos tuoj išvaro gyvulius ir sėja javus (там же, № 925, стр. 204, ср. № 9204 и далее; ср. также о первом громе весной в латышских примерах Šmits, 1940, стр. 1411—1412). Здесь, таким образом, устанавливается связь между водой — первым дождем, плодородием земли и процветанием скота, ср. выше о тождестве этих мотивов в других эпизодах мифа.

Те же мотивы воды (огня), скота в связи с поражением дракона отчетливо выступают в «Ригведе»: Индра, вооруженный палицей, убивает дракона, покоящегося на горе (др.-инд. *parvata-* 'гора', возводимое с вероятием к **perun̥t-* и родственное общеславянскому **Perunъ*, балтийскому **Perkūn-*, в частности, в топонимах, обозначающих возвышенные места, холмы, хеттск. *peruna*, 'скала', готск. *fairguni-* 'гора'; формант *-t-* в **perun̥-t-* может быть истолкован как расширение старой гетероклитической основы на **u̯en-/ /*-un-*). Ср. в «Ригведе» использование *parvata-* в формулах, описывающих этот миф: áhann áhim párvate śiśriyāṇám 'он убил дракона, покоившегося на *горе*' (RV, I, 32, 2); áhann áhim apás tatarda prá vakṣáṇā abhinat párvatānām 'Он убил дракона, он просверлил (отверстия для) рек, он рассек чресла гор' (там же, I, 32, 1); ср. горы и воду в преданиях об осилках; tvám tam indra *párvatam* mahā́m urúm vajrena. . . cakartitha 'Ты, о Индра, эту гору, большую, широкую, палицей . . . рассек' (там же I, 57, 6); párvateṣu . . . yó áhim jaghā́na 'на горах . . . который змея убил' (II, 12, 11); bṛhatáḥ *párvatād* ádhi ávāhana 'с крутой горы сбрасывал' (IV, 30, 14); ср. в том же контексте *girím* (I, 130, 7; VI, 26, 5; VIII, 45, 30; X, 89, 7), этимологически родственное славянскому названию «горы» и литовскому «леса». В «Ригведе» подчеркивается связь Индры с камнем, скалой (ср. хеттск. *peruna-* 'скала'), откуда Индра освобождает коров, скот, клад (ср. сходные мотивы в белорусском фольклоре): ávindad divó níhitam gúhā nidhím vér ná gárbham párivītam áśmany ananté antár áśmani «Он нашел спрятанный втайне клад неба, как заро-

дыш птицы (в яйце), замурованный в скале, в бесконечной скале» (I, 130, 3); yó hatvā́him áriṇat saptá síndhūn, yó gā udā́jad apadhā́ valásyam yó áśmanor antár agním jajā́na, samvŕ̥k samátsu sá janāsa índraḥ «Кто, убив дракона, пустил струиться 7 рек, кто выгнал коров, устранив Валу, кто породил огонь между двух камней, хватающий добычу в сражениях, — он, о люди, Индра!» (II, 12, 3); ájayo gā ... ávāsr̥jaḥ sártave saptá síṅhun «Ты завоевал коров... ты выпустил для бега семь потоков» (I, 32, 12; обращает на себя внимание отчетливый параллелизм коров и потоков в этом тексте); pátir gávām abhavad éka índraḥ «единственным господином коров стал Индра» (III, 31, 4, ср. там же, 11, и др.). В приведенных примерах, как и в литовских приметах, достаточно полно отражена связь данного мифа с огнем и водой, ср. также: apām bílam ápihitam yád ā́sīd vr̥tram jaghanvā́ñ ápa tád vavāra «выход вод, который был заткнут, он открыл, когда убил Вритру» (I, 32, 11); tvám vr̥thā nadyà indra sártavé «Ты выпустил реки, о Индра, чтобы мчались» (I, 130, 5); ādatta vájram abhí yád áhim hánn apó yahvī́r asr̥jat sártavā́ «он взял дубину, когда убил дракона, он выпустил юные воды для бега» (V, 29, 2). Как и в белорусских преданиях, с данным мифом связана идея возникновения огня, как земного, так и небесного (т. е. солнца): indro ... ajanad ... sū́ryam uṣásam gātúm agním «Индра создал солнце, утреннюю зарю, движение, огонь» (III, 31, 15); yád indrā́han prathamajā́m áhīnām ... ā́t sū́ryam janáyan dyā́m uṣā́sam «Когда ты, Индра, убил перворожденного из драконов ... и породил солнце, небо и утреннюю зарю» (I, 32, 4); yáḥ sū́ryam yá uṣásam jajāna yó apā́m netā́sá janāsa índrāḥ 'кто породил солнце и утреннюю зарю, кто управляет водами, — он, о люди, Индра!» (II, 12, 7). В ведийском гимне атрибуты молнии и грома отнесены к побежденному Индрой Вритре: nā́smai vidyún ná tanyatúḥ siṣedha ná yā́m míham ákirad dhrādúnim ca «не помогли ему ни молнии, ни гром, ни тот дождь и град, которые он рассыпал» (I, 32, 13).

Мотив дерева, как и в белорусском и в балтийском, приурочен к врагу Индры, откуда: táṣṭeva vr̥kṣám vaníno ní vr̥ścasi paraśvéva ní vr̥ścasi «как плотник дерево, срубаешь ты деревья, как топором срубаешь» (I, 130, 4; после упоминания о приготовлении оружия для убийства дракона); áhan vr̥trám vr̥tratáram vyàṅsam índro vájreṇa mahatā́ vadhéna skándhāṅsīva kuliśenā vivr̥kṇā́hiḥ śayata upapŕ̥k pr̥thivyā́ḥ «Индра убил Вритру, самого страшного врага, бесплечего, дубиной — великим оружием. Как (ствол дерева), ветви (которого) обрублены топором, дракон лежит, прильнув к земле» (I, 32, 5). К мотиву отсутствия плеч у змеевидного Вритры ср. в «Ригведе» apā́d ahastó... purutrā́ vr̥tró 'aśayad vyàstaḥ «безногий, безрукий ... Вритра лежал разбросанный по разным местам» (I, 32, 7), ср. параллели в славянских загадках, относящихся к огню и змею (Без рук, без ног, а на гору ползет, ср. об огненном змее в славянском фольклоре, Иванов и Топоров, 1965, стр. 143).

Указанные ведийские тексты в сопоставлении с другим индоевропейским материалом дают основание для таких реконструкций, как

| | |
|---|---|
| *g$^{u̯}$henti ṇg$^{u̯h}$im peru̯ṇt | «поражает змея в отношении скалы» |
| *ognim (g'e)g'on-e dwō ak'men- | «порождает огонь (с помощью) двух камней» |
| *perperti ṇg$^{u̯h}$im Peru̯ṇt | «поражает/ударяет Змея в отношении скалы» |

В этих случаях предполагаемый субъект (название или эпитет-атрибут индоевропейского Бога Грозы) представлен косвенно — в нерасчлененной основе, которая может играть роль неопределенного падежа или локатива. Следует отметить, что в славянской формуле, соответствующей праарийской, старое *$g^{u̯}$henti* заменено более поздним глаголом (**biti*), хотя следы возможного в прошлом использования *$g^{u̯}$henti* можно найти в славянских сочетаниях типа *гнать* или *жать Змея*, ср. мотив погони за Змеем грома или Перуна, ср. в белорусском заговоре *пожнець* в смысле «убьет» (об Илье-пророке и змее): «Царь змеиный Ир, и царица Ирица. . . Напусьциць на цябя Сам Господзь Бог, Сам Илля Пророк тучу цемну, пелену огненну и пожнець тя, поццнець тя» (Шейн, 1898, II, № 52, стр. 548), ср. приведенное выше литовск. Perkunas išganioja velnius и т. д. Для арийского праязыковый характер употребления этого глагола подтверждается авестийским названием мифологического существа *Vərəϑraγna*, где первый элемент соответствует ведийскому *vṛtra-* в приведенных текстах типа *vṛtraṃ* jaghanvâň, а второй — ведийскому *han-* в тех же текстах. Тот же корень предполагается (в редуплицированной форме, сходной с индоиранскими) в хеттском имени мифологического героя *Kunkunuzzi*, представляющего собою *каменный* столп, порожденный *скалой* (хеттск. *Peruna-*, ср. выше). Хотя хеттские термины встречаются в хеттском переводе хурритского мифа, наличие надежных аналогий в других индоевропейских традициях делает правдоподобным предположение, что и хеттские слова отражают индоевропейское наследие.

Сходный круг мотивов, в частности круг представлений, связанных с водой, выступает и в связи с именем ведийского бога Парджанья, сближаемым с др.-исл. *Fjørgyn*, др.-русск. *Перынь*, который типологически особенно интересен для сравнения с белорусским *Пярун*, поскольку *Parjánya-* выступает то как собственное имя мифологического существа, то как название громовой тучи. Последнее употребление, сходное с белорусским *пярун* (и другими родственными славянскими нарицательными существительными этого корня), отражено в ведийских текстах типа: samānám etād udakám úc caíty áva cā́habhiḥ bhū́min parjányā jinvanti dívaṃ jinvanty agnáyaḥ «Та же самая вода и вверх идет и вниз день за днем: землю дождевые тучи (*parjányāḥ*) оживляют,

огни оживляют небо» (RV, I, 164, 51), где параллелизм названия дождевой тучи *parjánya-* и названия огня *agni-* аналогичен параллелизму этимологически родственных слов в приведенных выше белорусских текстах. Белорусскому *грамавая туча*, употребляемому в заговорах как синоним *пяруна*, соответствует перевод *parjánya-* как *garjantmegha* «громовая туча; облако» в туземных древнеиндийских словарях; характерно вместе с тем, что в древнеиндийской традиции через *parjánya* объясняют *stanayitnu* «гром» (ŚB, 14, 5, 5, 10; ср. в цитируемых ниже гимнах *stan-* и производные) и *dyaus* (Vājasaneyi Saṃhita 12, 6). В тех же случаях, когда *Parjánya-* выступает как собственное имя, его носитель характеризуется атрибутами грома, молнии, дождевой тучи, великого оружия, убивает демонов и злодеев, разбивает деревья: ví vṛkṣā́n hanty utá hanti rakṣáso víśvam bibhāya bhúvanam mahā́vadhāt utánāyā īṣate vṛṣṇyā̄vato yát parjánya stanáyan hánti duṣkṛ́taḥ «он разбивает деревья и убивает ракшасов; весь мир страшится носителя великого оружия. Даже невинный сторонится мощного, как бык, когда Парджанья, гремя, убивает злодеев» (RV, V, 83, 2); āvír dūtā́n kṛṇute varṣyā̀n áha dūrā́t siṅhásya stanáthā úd īrate yát parjányaḥ kṛṇuté varṣyàm nábhaḥ «... он заставляет появиться вестников дождя. Издалека вздымаются раскаты грома льва, когда Парджанья создает дождевую тучу» (там же, 3); prá vā́tā vā́nti patáyanti vidyúta «веют ветры, падают молнии...» (там же, 4); dṛ́tim sú karṣa víṣitaṃ nyàñcaṃ samā́ bhavantudváto pipādā́ḥ «...тяни хорошенько кожаный мешок (с водой), развязанный снизу, да сравняются холмы и долы» (там же, 7) и др. Цитированные гимны и другие, им подобные, позволяют дополнить предложенные выше реконструкции, основанные на материале, относящемся к Индре, с которым (как и с Агни) тесным образом связан Парджанья. Так, употребление глагола *han-* в таких текстах, как цитированный выше (RV, V, 83, 2), подтверждает реконструкцию $^*g^{u}$henti pergon-i̯o-s. Кроме того, можно реконструировать контексты типа *pergon-i̯o-s ognis/*pergon-i̯o-s nebhos и т. п.

Некоторые из этих реконструкций могут быть подтверждены не только восточнославянским и древнеиндийским материалом, но и другими индоевропейскими данными, в частности древнегерманскими, ср. характерные военные употребления корня $^*g^{u}$*hen-* > $^*g^{u}$*en-* в древнегерманском, ср. выше о сходном употреблении корня **u̯el-* в германских языках.

В древнеисландских представлениях о Торе можно найти отзвук того же древнего мифа о борьбе Бога Грома со Змеем, а также ряд более частных сходств с атрибутами этого бога в балтийской и славянской традициях: связь этого бога с козлом, особенно четко выступающая в литовских материалах, рыжий (медный) цвет бороды и т. д. (подобные скандинавско-балто-славянские сходства в отдельных деталях могут отчасти объясняться позднейшим распространением в прибалтийском ареале, но ср. типологически

сходные данные о медных атрибутах Индры в «Ригведе», что, однако, можно связать и с археологической последовательностью камень → бронза, откуда каменный молот → медный молот и т. д.). Вместе с тем в древнеисландской традиции хорошо известен мотив мирового дерева, имеющий особое значение для глубокой реконструкции сюжета. Наконец, существенно и то, что мотив убийства или окончательного поражения Змея связывается с водой также и в «Эдде», Hymiskviþa, 23—24.

## Глава 4

# ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ РИТУАЛА, ЛЕЖАЩЕГО В ОСНОВЕ МИФА О ПОЕДИНКЕ БОГА ГРОЗЫ С ЕГО ПРОТИВНИКОМ

1.0. На основании приведенных выше данных и ряда других, с ними согласующихся, удается выявить некоторые черты ритуала, в который некогда был включен (и которым в какой-то мере объяснялся) реконструируемый миф. Следы ритуала в более непосредственном виде (по сравнению с его остатками в живой традиции) можно видеть в археологических данных, относящихся к культу Перуна. В частности, раскопки новгородского святилища на Перыни (Седов, 1953, 1954) позволяют восстановить наличие жертвенного огня, по-видимому зажигавшегося на возвышенности в 4-х или 8-ми точках и в центре, что объясняется как указание на основные направления или стороны света, выявляемые и в разных эпизодах мифа. В тех же данных раскопок обращает на себя внимание наличие растительных остатков дуба и следов жертвоприношения лошади, то есть следы тех же атрибутов, которые приурочены к Богу Грозы в мифе. Существование идола Перуна с особыми характеристиками, известными по летописи, может помочь как при интерпретации этих данных о ритуале, так и других археологических материалов — таких как збручский идол и некоторые другие находки, видимо прямо не соотносимые с Перуном. Исходя из некоторых описаний Перуна и из данных о богах балтийских славян (Свентовите и других), можно предположить, что конь принимал непосредственное участие в ритуалах, посвященных Перуну. К древним ритуалам восходит и обычай клясться Перуном, возможно, вблизи огня или в связи с огнем (судя по древнеиндийским параллелям, где особенно наглядно выступает соотнесение церемониалов с определенным богом и соответствующей стихией). Для Перуна (как и для его противника в мифе или в ритуальном поединке) характерна связь одновременно и с огнем,

и с водой. Но при этом стихия воды как таковая в мифе (а может быть, и в древнейшем ритуале, ср. заговоры от змей, произносимые над водой перед зажженной свечой, Майков, № 180, стр. 488) воплощается противником Перуна. К числу, видимо, наиболее архаических подробностей ритуала, отраженных позднее на уровне магии (в экспозиции заговоров), относится использование змеи на камне (Латырь-камень, Алтарь-камень) в связи с шерстью. Те же заговорные тексты, еще сохраняющие связь с ритуалом (в рекомендациях или инструкциях, дополнительных по отношению к основному тексту), связывают с этими атрибутами змею, выступающую в виде стадиально раннего воплощения противника Бога Грозы. Любопытно, что в некоторых из заговоров представлена та же основная для данного мифа схема последовательного укрывания противника Бога, причем противник выступает в виде змеи на камне: На море на Окияне, на острове на Буяне, тут лежал бел камень. На этом камне сидит змея скорпея. «Эй же ты, змея скорпея, я пришел к тебе с нуждою». — «С какою?» — «Найди ту змею, как укусила раба Божья» (имярек). — «Я, говорит, не пойду». — «А я тебя громом убью». — «Я от грома спрячусь в землю». — «А я насыплю тебе в уши лютаго зелья» (Майков, № 178, стр. 487; ср. выше *Буян остров* в былине о лютом звере). Диалогическая форма со сменой вопросов и ответов, где повторяется мотив укрывания, позволяет думать о древнем игровом аспекте ритуала, во время которого могла развертываться драматизованная версия мифа.

Для тех мест, где можно предполагать почитание Велеса, реконструируется ритуал с участием некоторых из тех же элементов и особенно скота (в частности, иерархической последовательности из нескольких домашних животных).

1.1. На основании этимологических и функциональных соображений с культом Перуна у южных славян, как и у других балканских народов, можно связать и ритуалы вызывания дождя во время засухи, сопровождаемые обливанием (первоначально, видимо, в качестве аналогического магического действа), см. Стоилов, 1901; Barić, 1921; Филиповић, 1948, 1954; Ujváry, 1963; Schneeweis, 1961, стр. 162 и след.; Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970, стр. 248—249; Арнаудов, 1969, 1971; Якобсон, 1970; Vrabie, 1970; Muşlea-Bîrlea, 1970, и др. (на немецкой почве о сходном «Regenzauber» с участием «Regenmädchen» сообщает еще Бурхард из Вормса в самом начале XI в.).

Еще обширнее данные о типологически сходных ритуалах; в связи со славянскими данными ср. также Dessai, 1962, стр. 153—160.

Основной участник ритуала вызывания дождя, широко практикуемого до сих пор, обычно носит одно из двух имен. Первое из них, по мнению некоторых специалистов, представляет собой разные типы редупликации того корня, которым у славян обозначался Громовержец, то есть Перун. Сюда относятся болг. *пеперуна*, *папаруна* (ср. к вокализму корня слвц. *Parom*), *пеперуда*,

*преперуда*, *пеперуга*, *перперуга*, *пеперунга*, *пуперунга*, *пемперуга*; с.-хорв. *прпоруша*, *преперуша* (ср. *прпац*); румын. *părărudă*, *părărugă*, *părălugă*, аромун. *pirpirună*, *părărună*, *porpiriţă* (см. Papahagi, 1963); албанск. *perperone*, новогреч. περπερούνα, περπερίνα, περπερία, περπερίτσα и т. д. (ср. имя нимфы *Percernes*, Vaucluse, Южная Франция, CIL XII, 1329, в котором видят иллирийское соответствие гойдельскому *Querquerni*, предполагая и.-евр. *$perq^{u}os$ 'дуб' > иллир. **perkus*, см. об этом имени Krahe, 1955, стр. 85).

Разнообразие этих наименований, относимых к одному и тому же ритуальному персонажу, не должно вызывать удивления, поскольку и у других славян известны весьма разнообразные трансформации имени Перуна, ср. *Perone*, *Pyron*, *Prone*, *Porenutius*, *Porovit*, *Porun*, *Parom*, *Перушице*, может быть, *Перушан* болгарских фольклорных текстов, *Переплут* старых русских текстов, *Pripegala* латинских источников, относящихся к северо-западным славянам и т. д. (ср. Jakobson, 1971, стр. 636—639; Якобсон, 1970, стр. 610—614). Такие трансформации объясняются разными причинами — перенесением имени мифологического персонажа высшего уровня на персонажей более низких уровней, производных от Перуна; табуистическими соображениями; функционированием персонажей ритуала вызывания дождя в обстановке, близкой к карнавальной, когда само имя или его части превращаются в междометийный припев, к которому присоединяются другие звуковые комплексы, образующие с ним рифму, и т. д. Тем не менее в формах типа *пеперуна*, *pirpirună*, *perperone*, περπερούνα достаточно четко выявляется имя Перуна. Более того, на основании этих и подобных им имен, а также принимая во внимание довольно многочисленные топонимические, ономастические данные, а иногда факты апеллятивной лексики (ср. *перуника* и под.), можно с известной уверенностью говорить о том, что и на Балканах в качестве имени Бога Грома выступало имя, связанное именно с этим корнем (ср. алб. *Perën-dī*). Любопытные данные в этом отношении можно, видимо, извлечь из недавних находок в области фракийской эпиграфики (ср. надписи из-под Варны, где конный всадник Ἥρως отождествляется с Περκωνει, Περκῳ, дат. п. ед. ч.; см. Mihailov, 1970, 237). Элемент *-руда* в *Пеперуда* и в рифме *Пеперуда-руда*, возможно, связан с тем же комплексом в имени самовилы *Гермеруда* (см. о ней Теодоров, 1972, стр. 18), фракийском по происхождению (впрочем, не исключено и другое объяснение: *Пепер-уда* под влиянием ново-греч. πεταλ-ούδα). Эта точка зрения тем более вероятна, что персонаж болгарских ритуалов, аналогичных рассматриваемым, выступающий прежде всего в детских играх, носит имя *Герман*, ср. фрак. Γερμανός, Γέρμεννε, Γερμανία, Γέρμας, Γέρμη и под. (ср. совр. Джерман, 1373 г.: *Германщица*), от и.-евр. *$g^{u}ermo$- 'горячий', др.-греч. θερμός, др.-инд. *gharmá-* и под. С Германом, куклой, приготовляемой детьми и погребаемой ими в *сухой* земле, связаны тексты типа Умрел Герман от киша, от киша за суша. В ряде мест сначала отправляют обряд, связанный с Пеперудой,

а затем, когда земля подсохнет, обряд, посвященный Герману (ср. Белослатинско). См. о Германе: Гинчев, стр. 276 и след.; Костов, 1912, стр. 108 и след.; Арнаудов, 1969, стр. 555 и след.; 1971, стр. 203 и след. и др.

Второе имя, связанное с южнославянскими и балканскими ритуалами вызывания дождя, представлено болг. *додола*, *дудола*, *дудоле*, *дудула*, *дудулица* (ср. *дудулайки*); с.-хорв. *додола*, *дудулейка*, *додолице* (ср. *додилаш*); аромун. *dodole*, *dudula*; румын. *dudolă*; алб. *dudule*, *dordoléts* (ср. *dordoléts*, *perperone*), ново-греч. Ντουντουλέ и т. д. Несмотря на разные, предложенные в последнее время этимологические объяснения этого слова (в том числе — из древних языков Балкан; ср. надпись на серебряном блюде из Дуванли ΔΑΔΑΛΕΜΕ, интерпретируемая как фрак. Δα, δαλε με, албанск. Dhe deb /zot/ më, греч. Δᾶ, ἄλευ(έ) με и т. д., т. е. 'Земля, защити меня', ср. болг. олеле, боже (земьо), Георгиев 1957, стр. 5—8, ср. болг. Ханиполе), наиболее правдоподобной остается связь с эпитетом Бога Грозы, обозначающим характерное его действие. Ср. литовское обозначение Перкунаса — *Dundulis* и некоторые сходные варианты (см. выше — в связи с ролью дерева в культе Громовержца), а также *Dūdų senis* (Balys, 1937, № 175, 176, ср. также испорченное *Dundusėliu*, *Dundutis*, *Dudutis*, там же, № 178, 189, 197, стр. 160), что можно сравнить со сказанным выше (гл. 1) об и.-евр. **dhū-* применительно к трясению бороды Бога Громовержца и/или произведением определенных звуков. Учитывая указанные выше факты сохранения архаической лексики этого круга в терминологии, относящейся к мифологическим представлениям, мордвы, — любопытно мордовское обозначение женщины-молнии (лечащей больных) как *jondol-baba* и особенно имя бога *Jondol-pas* (Harva, 1952, стр. 159) с вероятной заменой *j* < *d.

Эти имена в балканских ритуалах относятся всегда к девушке. С этим можно сопоставить приводившиеся выше факты, относящиеся к женской ипостаси (первоначально, вероятно, к жене) Бога Грозы: женские имена типа *Перынь*, Берегыни, *Перуна*, *Перуника* (Филиповић, 1948, стр. 73—74), последнее в качестве названия растения; данные о жене Перкунаса в литовском, архаические женские имена типа *Perkūnija*, соответствующие др.-исл. *Fjørgyn*, др.-инд. *Parjanī*; женскую ипостась хеттского божества *Piruа-* и т. д.

Ввиду сказанного выше (гл. 2) о наказании жены Перуна и изгнании ее с неба получает объяснение тот факт, что женские персонажи ритуала вызывания дождя, носят имя, связанное либо с названием Бога Громовержца и, следовательно, его жены, либо с эпитетом Громовержца. Напрашивается предположение, что некогда персонажи ритуала, носящие это имя, были своего рода *жрицами*, связанными с образом *жены* Громовержца. Ряд конкретных деталей ритуала вызывания дождя может быть истолкован именно в этом смысле (ср., кстати, постоянные колебания между именем собственным и нарицательным в додольских тек-

стах). В этой связи привлекает внимание древнегреческая богиня плодородия, дочь Зевса, бога неба, и Деметры, богини *земли*, *Персефона*. Изображение Персефоны в виде *молодой девушки* с *колосьями и/или цветами*, представление о ее появлении как *открывании* весны, земли (см. ниже), мотив первого весеннего *дождя*, сопровождающего ее приход на землю, наконец, наличие ритуала и культа Персефоны и Деметры в Элевсине с подробностями, отраженными и в обрядах вызывания плодородия, у современных балканских народов, — все это заставляет видеть в образе Персефоны, по крайней мере, типологическую параллель к рассматриваемым здесь образам (правда, локализируемую на более высоком уровне). Вместе с тем др.-греч. Περσεφόνη, как и лат. *Proserpina*, этрусск. *Phersipnai* (CIE 5091), *Phersipnei* (гробница Orco) и под., не имеют до сих пор удовлетворительного объяснения, хотя и постоянно были объектом «народно-этимологических» трансформаций. Поскольку было высказано предположение о том, что этим реально засвидетельствованным именам предшествовали формы типа **P̥rsepna*, **P̥rsĕ(r)pona* и под. (см. Radke, 1965, стр. 263 и след.; Pfiffig, 1968, стр. 50 и след.), напрашивается мысль о звуковой близости этих форм с источником таких балканских наименований изофункциональных персонажей, как *Прпоруше* <**P̥r(s)pors-*; *Perperona*, Περπεροῦνα <**Per(s)per-on-* и под. См. Топоров, 1972, стр. 32—33 (характерно сопоставление этрусск. φersu, обозначающего подземный мир, с лат. *persona*, см. Altheim, 1949, стр. 49 и след.).

Возвращаясь к рассматриваемому ритуалу, легко заметить, что характерными его чертами следует считать выбор девушки, которой предстоит играть роль *пеперуды*, украшение ее зеленью и цветами, хождение по селу и обливание ее водой, сопровождаемое песнями магического свойства с просьбами о дожде и урожае. В состав ритуала входят и некоторые другие действия, как-то: гадание путем подбрасывания сита, приготовление особой куклы, которую хоронят или топят (иногда выступают и другие замены покойников, умерших не своей смертью, в частности повесившихся), действия, имитирующие изгнание змей, ритуальное пиршество и т. д. (ср. наиболее типичные описания этого ритуала в Западной и Восточной Болгарии — Арнаудов, 1971, стр. 175 и след.; в долине Южной Моравы у сербов — Антонијевић, 1971, стр. 192 и след. и др.). Для сопоставления с проанализированным выше кругом мотивов существенна тема захоронения покойника, в которой можно видеть отражение ритуального жертвоприношения человека, что связано в конечном счете с мифологическим мотивом убийства Громовержцем своего противника, принадлежащего хтоническому царству, и наступлением плодородия.

Возможно, что отражение старого мифа в ритуале можно видеть в наличии особого членения группы главных персонажей ритуала. О сербском обычае, бытующем в Алексиначском Поморавье, сообщается: «У додолице иду девојчице од 12 до 16 година.

*Шест* девојчица се направе у додолице; од њих ће *четири* певати, а остале *две* бивају *једна додол*, а *друга додолица*» (Ђорђевић, 1901, цитировано по: Антонијевић, 1971, стр. 193—194). В дальнейшем именно *додол* и *додолица* выступают как основные действующие лица ритуала (их украшают венками, льют воду, подносят хлеб и т. п.). В качестве мифологических прообразов додола и додолицы можно предположить Громовержца и его жену (ср. мотив ритуальной свадьбы, имеющей целью вызывание плодородия). *Четверо* оставшихся додолиц могут быть соотнесены с уже приводившимися свидетельствами о том, что Громовержцев *четыре* (или неопределенно много), что святилище Перуна на Перыни *четырехчастно*, что с Перуном связаны *четыре* стороны света и т. п.

Для сопоставления текстов, включенных в ритуал, с мифом весьма характерен мотив *открывания* врат, содержащийся как в западноболгарской, так и в румынской додольских песнях. Ср.:

| | |
|---|---|
| Отвори врата, домакине, ой додоле! | Papalugo suie în cer |
| Ево идат богомил'ки, ой додоле! | si-țÎdeschide porțile, |
| Бога моля дож да върне, ой додоле! | ši-Îstrimite ploile |
| Да зароси ситна роса, ой додоле! | Ca sa crésca grănele |
| Да се роди све берикет, ой додоле! | Grănele, secările |
| Ържоите до билата, ой додоле! | și meiul, și mălaiu! |
| Ченицитe дур до пояс, ой додоле! | |

Этот мотив открывания врат находит самые непосредственные аналогии в приведенных выше древнеиндийских и литовских мифологических и ритуальных текстах, где речь идет об открытии дверей противника Бога Грозы (ср. также мотив открывания дверей в литовских поминальных песнях, в призываниях весны и т. д.).

В додольских песнях, включенных в ритуал вызывания дождя, мифологическая роль пеперуды выступает более рельефно, чем в самом ритуале. Ср. мотив летания пеперуды (ср. болг. *пеперуда*, ново-греч. πεταλοῦδα 'бабочка', ср. бабочку как воплощение души умершего в связи с темой Персефоны, этрусск. *çersu*; итал. *parpaglione*, *papilione* и под.; рум. *păpăludă* 'козодой', название птицы и т. д.; учитывая **per-* 'летать' и 'дуть', отраженное и в таких словах, как *парить*, *пернатый*, словен. *perot*, *perut*, чеш. *perut*, болг. *преперица* и под., можно думать и о связи с хеттск. *parai-*, палайск. *parai-*: хеттск. *pariparai-*, см. о последних Kammenhuber, 1959, стр. 23, и хеттским названием крыла *partaṷar-*, см. Benveniste, 1955, стр. 36—41; Laroche, 1962, стр. 40; Wittmann, 1964, стр. 147 и др.), мотив ее обращения к Богу, иногда Илье, конкретные просьбы о плодородии, которые могут быть текстуально связаны с текстами русских веснянок, и т. п.; ср. также некоторые тексты, относящиеся к Яриле или его заменам. Ср.:

| | |
|---|---|
| Литнала е пеперуда, | Да се ранат сирачета |
| На Бога се помолила: | Сирачета, сиромаси» |
| «Дай ми, боже, темен облак, | Па е дочу мили господ, |
| Да зароси ситна роса, | Па зададе тъмен облак, |
| Да се роди жито, просо, | Па зароси ситна роса |

Та запраши църна земя,
Та се роди жито, просо,
Зарани си сиромаси,
Сиромаси, сирачета.
Вай дудуле, дай боже дъжд!

Пеперуда летяла,
Над вода се и мятала,
И се богум молила:
Дай ми, боже, дребен дъжд,
Да се стори житото
По житото ичмикю,
По ичмикю просото,
От класецу килото,
От лозето ведрото,
Дай ми, бульо, ситото,
Да ти й сита година!

Пеперуда лята,
По небе се мята,
Богу свещи пали
И се Богу моли:
Я дай ми, боже, дъждец,
Да се роди жито,
Жито чернокласо,
Просо желтокласо,
Да ми вие мама
Ситен витен *кравай*.

Пеперугу ругу,
Летна пролетешна,
Шо по дворе ходиш,
Та се Богу молиш?
Боже ли господю
И свети *Илие*.
Да летне росица,
Да се роди просо,
Просо и пчиница,
И лятна рашчица
Да вием кулаци
За светек *Илие*

Отлетела пеперуга,
Ой люле, ой!
От орача на орача,
От копача на копача,
Да заросит ситна роса,
Ситна роса берекетна
И по поле и по море
Да се родит съ берикет,
Съ берикет вино, жито,
Ченицете до гредите,
Ячмените до стреите,
Леноите до пояси,
Уроите до колена,
Да се ранет сиромаси,
Дървета не со осито,
Да е ситна годината. . .

Довольно близки этим текстам и сербские додольские песни. Ср., например:

Додолице, сиротице,
Oj додоле, oj додоле!
Додолица бога моли:
Да ми, боже ситну росу,
Ми у село, киша у поље,
Да зароси редом поље
Од jедан грозда товар вино,
Од jедне краве ведро млеко
Удар, удар, росна кишо,
Oj додо, oj додоле!
Те пороси наша поља
Да ни поља добро роде:
Да се роди пченичица,
Да месимо поскурице,
Да носиме беле цркве,
Беле цркве Свете Пречисте;
Наше поле понаj боље:
Од jедан класа чабар жито,
Од jедне краве плуг волови.
Од jедно jагне буљук опце. . .
Од два класа мерац жито,
Од две шливе џван ракиjа,
Од корена пуна врећа;

Те же мотивы повторяются в более развернутом виде и в румынских песнях (ср. Poezia, 1967, стр. 121—122, 125—126; Vrabie, 1970, стр. 169 и след.; Teodorescu, 1874, стр. 128 и след.; Petrovici, 1935, № 150—151; Folclor Olt.-Munt., 1967, IV, № 82—83; V, № 42; Beza, 1928, гл. III; Muşlea-Bîrlea, 1970, стр. 366—372; Candrea 1944, стр. 148 и т. д.)

Paparudă-rudă,
Ia ieşi dă ne udă
Noi ne-am îneca
J o i dă dimineaţă

Pă rouă, pa ceață
Pă la dumneavoastră
Că e ziua noastră
S-adunăm cheile,
Să scornim ploile;
Ploile-or ploua.
Grînele-or creștea
Crească grîurile
Cît prăjinile,
Sară mieiele
Cît bordeiele,
Sară porumbu
Mai mari dă corbu —

с чрезвычайно характерным мотивом *четверга* (ср. выше о четверге как дне Бога Грозы), ключей, урожая и т. п.

Păpărugă rugă
Ia ieși de ne udă
Cu găleata d-apă
Preste gloata tătă;
Cu ulcuța noauă
Plinuță de roauă;
Cu inel d-argint
Prestă tăt pămînt
Ploaie, Doamne, ploaie,
Să curgă, șiroaie,
Ploița curată
Din ceri îi lăsată,
Oblăcei
Cu nourei
Adă-mi, Doamne, cheile
*Să slobozim ploile*,
Cu să creasca grînile,
Crească cucuruzile
Ploaie, Doamne, ploaie,
Locu să se moaie,
Unde-i valea sacă,
Mai mult să se facă
Unde-i valea lungă,
Mai mult să s-ajungă
Unde-i da cu sapa,
Să pornească apa
Unde-i da cu plugu,
Să meargă cu untu.
Crească spicu
Cît voinicu
Cucuruzile
Cît grădiule
Rodu umple podu
Rodu să rodească,
Gazda să trăiască.
Mîncă gazdă, săuătas
Porcii-s untuași

Paparuda se aduna
Da ploaie dă ploie
Ca să crească recoltele,
Recoltele și viile,
Viile și ierburile,
ierburile și pădurile
Pădurile și verdețurile

Pirpiruna se rĕadună
dă plŏa da plŏaé?
ca sa crĕască ágrile
ágrile și avinile,
avinile și ierghile,
ierghile și curiile,
curiile și vedetile

Особенно интересны тексты ритуалов, исполняемых в засуху (*poezii di secetă*), сопровождаемые обрядами и играми, подобными тем, о которых говорилось в связи с Германом. В них, с одной стороны, содержатся просьбы к *матушке дождя* о ключике, которым можно *открыть дожди*, а с другой — повторяются мотивы воскресения *матушки дождя* и смерти *батюшки солнца* (или наоборот). Ср.:

Rădița, rădița,
*Mumulița dă ploiță*
Sui-te la cer,
Roagă-te dă maică-ta
Ca să-ți dea cheițili,
Să descui lădițili
Să pornești ploițili,
Pe toate drumurile,
Pe toate potecile,
Să umple șanțurile,
Să crească grînile,
Pîinili, porumburili.

или

Aoleo, crăiță,
Dă-no și noo ploiță,
Că murim dă foame,
Aoleo, crăiță,
*Tatal soarelui a murit*
*Mama ploii a-nviat.*

*Mama ploii a murit*
*Tatal sorii a răsărit,*
Pă toate păraili
Şi pă toati văili
Să-nceteze ploili.

(Vrabie, 1970, стр. 169 и след.)

Вариант, где выступают Отец Дождя и Мать Солнца, снова указывает путь к основным персонажам реконструируемого мифа, во-первых, и мотивировку плодородия, во-вторых.

Сходные образы и соответствующие тексты и включающие их в себя ритуалы повторяются и в других балканских традициях. Ср. новогреческие образцы:

Περπεροῦνα περπατεῖ
Γιὰ βροχὴ παρακαλεῖ.
Κύριε βρέξε μιὰ βροχή,
Μιὰ βροχὴ χαματερή.
Μπάραις, μπάραις τὰ νερά.
Λίμναις, λίμναις τὰ κρασιά.
Κάθε κούτσουρο καθάθι,
Κάθε στάχυ καὶ ταγάρι,
Γιὰ νὰ σκαζ' ὁ ἀλεβρᾶς,
Γιὰ τί δὲν πωλεῖ' κριβὰ
Καὶ νὰ χαίρητ' ὁ φτωχὸς.
Μ' ὅλη του τὴ φαμιλιά

(ср. характерную звукопись в первых строках этой песни в связи с приведенной выше реконструкцией звукописи в отрывках мифа о Перуне):

Ср. еще:

Περπεριὰ δροσολογιὰ
Δρόσισε τὴν γειτονιά
Καὶ στοὺς δρόμους περπατεῖ.
Τὸ Θεὸν παρακαλεῖ,
Νὰ φυτρώσουν καὶ ν' 'ανδίσουν
Καὶ τὸν κόσμο νὰ πλουτίσουν
Τὰ σιτάρια, τὰ μπαμπάκια,
Τὰ δροσερὰ χορταράκια.
Μπάραις, μπάραις τὸ νερὸ
Καὶ το γέννημα σωρὸ,
Κάθε στάχυ καὶ κοιλὸ
Κάθε κοῦρβλον καὶ φορτιό.

Περπεροῦνα περπατεῖ,
Γιὰ βροχὴ παρακαλεῖ.
Κύριε βρέξε μιὰ βροχή,
Μιὰ βροχὴ χαματερή.
Μπάραις, μπάραις τὰ νερὰ.
Λίμναις, λίμναις τὰ κρασιά. . .
Περπεροῦνα περπατεῖ,
Τὸν Θεὸν παρακαλεῖ.
Θιέ μου βρέξε μιὰ βροχή,
Μιὰ βροχὴ μιὰ σιγανή,
Νὰ φυτρώσουν καὶ ν 'ἀνδίσουν
Καὶ τὸν κόσμο νὰ πλουτίσουν. . .

Περπεριὰ δροσολογιὰ
Δρόσισε τὴν γειτονιά.
Καὶ στοὺς δρόμους περπατεῖ
Τόν Θεὸν παρακαλεῖ.
Θιέ μου βρέξε μία βροχή,
Μιὰ βροχίτσαν σιγανή,
Νὰ καρπίσουν τὰ χωράφια
Καὶ ν'ἀνδίσουν τ'ἀμπελάκια,
Τὰ σπαρτά μας νὰ ψωμίξουν
Καὶ τὸν κόσμο νὰ πλουτίσουν. . .

(См. Passov, 1860, стр. 232—233 и др.)

Интересно, что в ряде текстов, исполняемых в обряде вызывания дождя, выступает Ἔλιας ὄμβριος (или ὑέριος), т. е. Илья дождевой. Еще любопытнее в этом отношении албанские додольские песни. Ср.:

O Ilia, Ilia!
Perperuga rrugëzaj
Bjerë shi, o perëndi
Thekëri gjer' mbë çati
Gruri gjer' mbë perëndi
Kyrie eleision. . .

(Mbledhës. . . 1961, II, № 4, стр. 51),

где сочетаются имена Ильи, Пеперуги и Господа (*perëndi*, слово, с которым сравнивают балто-славянское название Бога Грома), к которым обращаются с просьбой принести дождь; ср. далее —

«Рожь — до крыши, пшеница — до Господа. . .» Сопоставляя начало этого текста с некоторыми другими с вводными строками типа Dole, dole, doberdole, / Bjerë shi o perëndi. . . , а также с иными балканскими (Ой додоле; мили боже!; Литнала е пеперуда, На Бога се помолила; Пеперуга, руга / Давай, боже, благ дъж; Додолица бога моли; Oj додо, oj додоле, / Бог ви дао пуњ њиве и под.), можно поставить (хотя бы предварительно) вопрос о реабилитации текста додольской песни, сообщенной Раковским (Раковски, 1859, стр. 168): Пипируда злата/Пред Перуна лята. . ./ И богу се моли. . . Во всяком случае в свете албанской песни текст Раковского не выглядит чем-то необычным.

Ср. также другие албанские тексты додольских песен, где, в частности, повторяются подобные мотивы:

Rona, rona, Peperona,
Bjerë shi mbi arat' tona
Të bënetë grurëte.
Të hanë kaburëtë,
Te bënetë misëria,
Që të hanë turqëria

(Там же, № 6, стр. 51, ср. Visarct, 1937, № 22, стр. 130)

Rona, rona, peperona,
Bjëri shi ndë arat tona,
Të bënetë thekëri,
I gjatë gjer në çati,
Gruri gjer ne perëndi,
Ashtu dhe misëri

(Там же, № 43, стр. 169)

Rona, rona, Peperona,
Bjerë shi në arat t'ona,
Të na rritet një kalli.
Një kalli kalli një kile drithë,

Për mi kulmin e shtëpisë.

(Frashëri, 1936, стр. 221)

Dordolece bjerë shi
Oi zoti shënd Illi!
As na ep një pikë shi;
Të na bëhet grur'i ri;
Një karroqe një kalli.
Ju shenjtorë pjamberë,
Që ju lutemi përherë,
Lubij zonjës shën Mëri
Me kryq, e me luvari.

(Mbledhës, 1961, II, № 5, стр. 51)

Dole, dole, dobërdole,
Bjerë shi o perëndi,
Se qanjën ca varfëri,
Me lot e me logeri,
Po shtjerha një pikë shi,
Të bënetë grurëtë,
Të hanë kaurëtë;
Të bënetë misëria,
Të hanë turqëria.

(Там же, № 42, стр. 169; ср. Visaret. . . , 1937, № 25, стр. 132)

Dordolec, bjerë shi,
O ti zoti shëndëlli (Shen Illi)
As na ep një pikë shi,
Të na bënetë gruri,
Një karroqe, një kalli,
Iu shënjtor'e pijamberë,
Që je lutemi për heri,
Luti zonjës shën Mari
Me kruq a me lavuri.

(Там же, № 44, стр. 169; ср. Visaret. . . , 1937, № 21, стр. 130; № 30, стр. 135)

Интересно, что есть тексты, где выступает Отец-дождь, видимо идентифицируемый со святым Ильей (ср. рум. *Мать-дождь* и под.):

Shi, shi, baba shi,
Me karoqe me kalli,
Or Zoti shëndëlli,
As na jep një pikë shi,
Të na bënet misr'i ri sa trari,
Të na mbushet hambari

(Frashëri, 1936, стр. 221)

Характерная для ритуальных и мифологических текстов ориентированность на звукоизобразительность (вплоть до мотивировки элементов содержания звуковой структурой) позволяет объяснить предпочтение редуплицированных форм в имени главного персонажа ритуала при нередуплицированной форме имени главного персонажа мифа. В развитие уже высказывавшейся авторами ранее точки зрения (Иванов, Топоров, 1965, стр. 152—153) можно думать об одновременной связи имени *пеперуна — прпоруша* как с обозначением *порошения дождя*, его распыления (ср. с.-хорв. *пр̀пошити/се/*, *пр̀пошка* и т. д.; чешск. *pršeti*, *prch*, *prš*), так и с именем Громовержца. Связь с порошением дождя представляется тем более вероятной, что соответствующий глагол в ряде индоевропейских языков выступает с архаическим удвоением. Ср. хеттск. *papparš-* (где сама редупликация указывает на повторяющееся действие — обрызгивание, окропление, см. van Brock, 1964, стр. 138 и 144), тохарск. *papärs-*, с чем может быть сопоставлен источник имени *пеперуша* (**peperš-*). Вместе с тем существенно, что этот глагол выступает в архаичных ритуальных формулах, как в хеттском обряде окропления водой, ср. *nu-kán* É DINGIR*LIM* *ša-an-ḫa-an-zi pa-ap-par-ša-an-zi* 'и дом бога они скребут и опрыскивают', KUB XXXI 113 I 12 след. Эти хеттские обряды, где окропление водой, обозначаемое этим глаголом (*papparš-*), соединяется с умащением благовониями, были давно уже сопоставлены (Ehelolf, 1927, стр. 149) с индо-иранскими (в частности, древнеиндийскими) обрядами, где речь идет об окроплении Земли, ср. также в мифе о Телепине: *ka-a-ša IŠ TU* I̯À. DÙG. GA *ŠA* *dTe-le-bi-nu* KASḪI.A*-Ka pa-pa-ar-aš-ḫu-un nu-uš-ša-an dTe-le-bi-nu-uš* I̯À. DÙG. GA-*it pa-ap-pár/-aš-ša-an-ta* 'Смотри! Твои пути, (пути) Телепина, благовонным маслом я окропил; и они благовонным маслом окроплены, о Телепин! ' (KUB XVII 10 II 28—29), ср. окропление земли в тохарской А сакральной формуле: *pärsäṣtär tkaṃ ñkät* 'окропляется земля — бог', 259a 4. В особенности показателен для сопоставления с южнославянскими и балканскими обрядами среднехеттский ритуал (KUB XXXII 115 III 20—21), в котором при заклятии от семейной ссоры *жрица* — Старая Женщина опрыскивает водой двух людей, ради которых производится ритуал: *nu* SALŠU. GI *A—NA* 2 *BE—EL* SISKUR. SISKUR *u̯a-a- tar ša-ra-a* (вариант в KBO II 3 II 28 *Še-er ar-ḫa*) *pa-pa-ar-aš-zi na-aš pár-ku-nu-zi nu* SALŠU. GI *u̯a-a-tar [i]š-na-an-na da-a-i na-[aš- (ma-aš-kán u̯a-a-tar)] ša-ra-a pa-ap-pár-aš-zi na-aš šu-up-pí-i̯a- [(ḫ-ḫ)]i* 'И Старая Женщина берет воду и тесто и обрызгивает их водой, и ритуально очищает их. . .', ср. также в обряде воинской присяги: KBO VI 34 IV 4: *nu-uš-ša-an pa-aḫ-ḫu-e-ni u̯a-a-tar pa-ap-pár -aš-zi* 'и он обрызгивает водой огонь' (частица *-šan* относится к действию, направленному к определенной цели и завершаемому ритуальным текстом, вводимым словами 'она говорит так', см. Josephson, 1972, стр. 221 и 284, примеч. 115).

В пользу возведения этого глагола к общеиндоевропейскому говорит также характерное употребление архаичной нередуплицированной формы в ведийском (ср. причастие *pṛ́ṣat* в *pṛ́ṣantam ūrvám* по отношению к облаку; ср. также *pṛ́ṣad-āśva*, *pṛ́ṣad-ājya*, *pṛ́ṣad-yoni*, *pṛ́ṣadvat* и под.).

1.1.1. В связи с приведенными выше южнославянскими данными о ритуале вызывания дождя (и другими балканскими, ср. также Dömötör—Eperjessy, 1967) заслуживают внимания текстуальные совпадения в детских песнях, исполняемых во время дождя детьми, чья игра может в этом случае, как и во многих других, рассматриваться как выродженный ритуал. Из восточнославянских песен-приговоров, исполняемых во время дождя, следует отметить прежде всего те, в которых встречается упомянутый выше мотив открывания ворот. Ср.:

Дождик, дождик, припусти,
Я поеду меж кусты
Богу молиться,
Христу поклониться
Богова сирота,
*Отворяю ворота*
Ключиком, замочком,
Золотым платочком.

(Шейн, 1898, № 136, стр. 28);

(ср. вариант с противоположным зачином: «Дождик, дождик, перестань. . . » Фридрих, 1972, № 591, стр. 402).

Дождик, дождик, пуще!
Дадим тебе гущи,
Дадим тебе ложку:
Хлебай понемножку.
Я убогий сирота
*Отворяю ворота*
Крючком, пятачком,
Беленьким платочком.

(Шейн, 1898, № 137, стр. 28).

Другой характерный мотив приведенных песен — то, что исполнитель заклички называет себя *сиротой* (Я у Бога *сирота*, Я убогий *сирота*, Богова *сирота*), с чем сопоставимо предпочтение, оказываемое именно *сироте*, исполняющей роль пеперуды в балканских ритуальных действах.

С приведенными выше додольскими песнями есть и другие переклички — мотив плодородия, реализуемого в виде урожая, прежде всего зерновых. Ср.:

Дай Бог дождю
В толстые возжи!
Поливай весь день
На наш ячмень,
На бабью рожь,
На мужичий овес,
На девичью гречу,
На маличье просо.

(Шейн, 1898, № 134, стр. 28).

Наконец, можно обратить внимание на то, что в первой же строке заклички после первых слов *Дождик дождик. . .* следует слово с побудительным значением, которое своей звуковой формой и местом в строке и в песне в целом весьма близко к названию пеперуны—пеперуги, а через него и Перуна. Ср.: Дождик, дождик, *припопонь. . .*; Дождик, дождик, *перестань. . .*; Дождик, дождик, *припусти. . .*; Дождик, дождик, *пуще. . .* и т. п. (см. Шейн, 1898, № 135—139, стр. 28).

Мотиву отворения ворот в песнях, в которых можно видеть далекий след ритуала обращения к Богу Грозы, в песнях, исполняемых с целью прекратить дождь, соответствует мотив детей солнца (ср. *сирота* в «дождевых» песнях и солнечных детей в балтийской мифологии) в связи с обращением к солнцу *выглянуть* в окошко (ср. ниже мотив выглядывания сына из окна в мифе и ритуале):

Солнышко, ведрышко,
*Выгляни*, высвети!
*Твои дети* на повети
По камушкам скачут. . .
«Солнышко, солнышко!
«*Где твои детки*?»
— Сидят на поветке.

(Шейн, 1898, № 141—143, стр. 28—29)

Солнышко, ядрышко,
Высвети, *выгляни*!
*Твои дети* на меже
Солнышко, ядрышко,
*Посмотри в окошко*!
Твои детки плачут,
По камушкам скачут.

(Фридрих, 1972, № 589, с. 401)

Солнышко!
Колоколнышко!
Прикатись ко мне. . .
На привалинку. . .
*Дети-то плачут*. . .

(Вологодск. 1965, стр. 149)

Эти восточнославянские песни ритуального происхождения возвращают нас к мотиву детей Солнца, сюжетно связанных с Богом Грозы (см. о балтийском выше, глава 1, раздел 1.5). Приведенные тексты можно интерпретировать как отражение сюжета ссоры Бога Грозы с его женой Солнцем и наказания Солнца и его детей, которые оказываются свергнутыми с неба на землю. В рамках этой схемы становится понятно, почему действующие лица ритуала, обращаясь к Солнцу или дождю, выступают как *дети*, *сироты*. Вместе с тем в этих текстах можно видеть аналогии к дуалистическим представлениям о Боге Грозы и Боге Солнца, особенно отчетливо выраженным в хеттской мифологии. Ср., например, миф о Телепине, в котором, между прочим, оба этих бога ищут спрятавшегося носителя плодородия Телепина, стучат в *ворота*, которые *не открываются* и т. д., — вплоть до обнаружения Телепина, в ярости разбивающего *окна* и дома. В этом сюжете Телепин выступает как сын Бога Грозы и Солнечной Богини, ср. ниже о параллелизме мифа об исчезновении и возвращении Телепина и исчезновении и возвращении Бога Грозы.

Известный материал для реконструкции мифа или для проверки отдельных его деталей и связей с другими мифологическими представлениями можно почерпнуть и в ряде вырожденных ритуалов, превращающихся в действа, игры и т. п. Так, в связи с идеей обеспечения плодородия разыгрываются драматизованные действа типа русского хождения с козой, с медведем, чешского обряда убийства козла, словацкого «туроня» и т. п., в которых может наличествовать пародийный мотив убийства (стрелком», «стариком») животного, от которого зависит плодородие; см. Moszyński, 1939, II, стр. 989 и след.; Zíbrt, 1950, стр. 72 и след.;

Богатырев, 1971, стр. 34 и след.; Иванов, Топоров, 1965, стр. 162 и др.

1.1.2. Ритуал обливания, магический по происхождению, косвенно отражается и в литовских и в латышских примерах и поверьях, касающихся Бога Грозы. В этом отношении, как и в самих именах типа лит. *Dundulis*, наблюдается связь между балтийским и балканским ареалами.

Соответствующий южнославянскому балтийский ритуал вызывания дождя во время засухи отражен в свидетельстве 1610 г.: Observant quoque hanc consuetudinem in hodiernum usque diem, quando magna est siccitas terrae, in defecta pluviae, solent in collibus inter densissimas sylvas tonitrua adorare, eique immolare juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum, quibus mactatis ritu suo conveniunt plurimi ex vicinia, ibidem convivantes et potitantes, invocando Percunum, i. e. deum tonitra, omnium primo infundentes craterem cerevisiae, quem ter circumferentes circa ignem ibidem excitatum, postremo effundent in ignem orantes Percunum, ut pluvias fundat et imbres (Šmits, 1940, № 23119, стр. 1400). Различные атрибуты Бога Грозы и детали ритуала, разрозненные в славянских данных, здесь все собраны воедино. Ритуал осуществляется на холме, в роще, приносится в жертву ряд жертвенных животных определенного (черного) цвета, совершается ритуальная еда и питье, вызывается Перконс, прямо связываемый с огнем.

1.1.3. На основании приведенных выше данных о способе порождения огня Перуном можно реконструировать ритуальное добывание огня в связи с Богом Грозы у славян. Аналогичные материалы сообщаются и в источниках по старолитовской религии, где эта деталь ритуала связывается именно с Перкунасом. В частности, речь идет о добывании огня посредством трения друг о друга двух кусков дубового дерева, а также с помощью камней определенного цвета (не красного), Mannhardt, 1936, стр. 534—535, ср. повторение мотивов дерева-дуба и камня в разных эпизодах мифа. Судя по ведийским данным, порождение огня двумя камнями, соотносимыми с мужским и женским началом, понималось как аналог рождения живого существа, ср. выше о женской аналогии Перкунасу; также представляют интерес с этой точки зрения названия «живого, святого огня», Иванов и Топоров, 1965, стр. 144, в частности выступающего в южнославянских ритуалах убийства змея.

1.1.4. Особый интерес представляет тот вариант южнославянского ритуала вызывания дождя, который исполняется при особо сильной засухе, когда даже просьбы пеперуды оказываются недостаточными. Речь идет о болгарском ритуале (*гонене змей при засуха*, ср. выше о корне **gъn-* в реконструированном фрагменте мифа о Боге Грозы). Особенно сильная засуха объясняется злыми действиями змея, который «запирает» плодородие. Чтобы его освободить («открыть»), змей должен быть изгнан, убит в частности, с помощью особого оружия. Для этой цели вооруженные

мужчины начинают преследовать змея, последовательно изгоняя его из разных мест, где он скрывается. что сопоставимо с мотивом последовательного укрывательства противника Бога Грозы в реконструированном мифе. Во время преследования и убиения змея преследователи хранят молчание. Существует поверье, что те, кто наделен способностью видеть такого змея, могут связать его веревкой из *козлиной* шерсти или *конского* волоса (ср. выше о роли шерсти, волос этих животных в восточнославянской сказке и ритуале). Характерно, что преследование Змея сопровождается возжиганием священного *живого огня* (болг. *жив огън*). См. об этом болгарском обычае Стоилов, 1882, стр. 172; Ангелов, 1911, стр. 23; Маринов, 1914, стр. 186; Гинчев, 1890, стр. 1175; Арнаудов, 1971, стр. 199—202 и др. Ср. также Харузина, 1907, и др.

Одно из распространенных болгарских названий этого змея в мифологическом понимании — *хала*, которое сравнивают с др.-греч. χάλαζα 'град', 'градина'. Это название, в частности, выступает в текстах, которые весьма точно отражают детали реконструированного мифа. Так, в селе Горно Церовене записана песня, в которой речь идет об убийстве халы вблизи высокого дерева, которое «връшило до небе, клонило до земя». Хала убивается юнаком Николой, который тем самым обеспечивает урожай *девяти* селам. Ср. песню:

| | |
|---|---|
| И Богу да се примолят, | . . . . . . . . . . . . |
| *Берекето* да им харнже | Ете допадна зла хала |
| От токмо *девет* години, | Зла хала, зла самендра |
| И *водата да им отпущи* | Срещум хората станала. |

(Арнаудов, 1971, стр. 202)

Обычай убийства Змея известен и в Сербии, где для этой цели избирают особого ритуального «царя» с огнестрельным оружием и его помощников, других молодых людей, снабженных холодным оружием (см. Милићевић, стр. 123 и др.). Интересно сообщение (село Липовац), относящееся к 1958 г., согласно которому жители села верили, что Змей, обитающий на горе Лесковик, дает или не дает дождь по своему усмотрению. Чтобы прекратить большую засуху, нужно разложить большой огонь (велика ватра) и тем самым уничтожить Змея (см. Антонијевић, 1971, стр. 195; Тројановић, 1930). В этих южнославянских обычаях вплоть до настоящего времени сохраняется ритуальная основа реконструированного мифа.

Большой интерес представляет факт сохранения в тех же областях (в Болгарии и особенно у других южных славян) сюжетов, где в точности воспроизводятся все важнейшие моменты реконструируемого мифа. В частности, подчеркивается тема Змея как хозяина воды, хранителя источника, озера, с одной стороны, и мотив запирания Змеем царских дорог, царского ущелья и т. п., с другой стороны. Мотивы поединка Царя (или его заместителя) со Змеем, поражения Змея и освобождения проглоченных им жертв

(чаще всего — женщин) также воспроизводят с определенными трансформациями, известными и в других индоевропейских традициях, основные ходы реконструируемого мифа. См. из литературы: Митически песни, 1961; Маринов, 1914; Стоилов, 1921; Миладиновци, 1861; Караџић, 1895; Скрипиль, 1946; Путилов, 1971 (здесь же подробно о восточнославянских параллелях стр. 34 и след.). В северо-восточной Сербии подчеркивается связь Змея с *дождем* (Zečević, 1969, стр. 361—368; Трojановић, 1911, стр. 158—159; Васиљевић, 1894) наряду с другими более распространенными мотивами — Змей летает к женщинам, живет в водах и на горах и т. п. Вместе с тем существенно отметить, что нередко змеи выступают как добрые демоны, которые вместе со святым Ильей и святым Георгием изгоняют дракона (Филиповић, 1939, стр. 522; Zečević, 1969, и др.); ср. в связи с этим широкое использование названия Змея в юнацкой ономастике (ср. песню «Милош Обилић змаjски син»). Ср. к положительной роли Огненного Змея — Иванов, Топоров, 1965, стр. 141—144. Связь Змея с *огнем* прослеживается как в рассмотренных южнославянских ритуалах вызывания дождя (ср. выше о балтийской традиции), так и в мифах о змееборцах, где Змей, охранитель реки, способствует превращению ее в *огненную реку* (Пропп, 1946, стр. 198; Путилов, 1971, стр. 39). Эти факты, как и постоянное подчеркивание связи Змея с двумя противоположными стихиями — огня и воды, может быть объяснено его первоначальной ритуальной функцией медиатора, с помощью которого достигается примирение этих двух противоположностей и обращение их на пользу человека. Этим и определяется возможность двоякой функции Змея в мифологических представлениях и перенос на Змея ряда атрибутов самого Змееборца.

1.2. Из других древних индоевропейских традиций особый интерес может представить хеттский текст ритуала, в который включен миф о сражении Бога Грозы со змеем (драконом, хеттск. illu̯janka- 'змей, дракон'), KBO III 7+KUB XVII 5 и 6+KUB XII 66 83 и 84+KUB XXXVI 54, Laroche, 1965, стр. 5—12=65—72; текст № 321 согласно последнему каталогу Лароша: Laroche, 1971, стр. 55). Этот текст существен тем, что в нем в отличие от славянских и балтийских традиций, где миф и ритуал даны раздельно, текст мифа включен в описание ритуала, причем вначале в словах жреца города Нерик сообщается и цель ритуала: ud-ni-u̯a ma-a-ú še-eš-du nu-u̯a ud-ni-e pa-aḫ-ša-nu-u̯a-an e-eš-du nu ma-a-an ma-a-i še-eš-zi nu EZEN pu-ru-ul-li-i̯a-aš i-i̯a-an-zi 'страна моя да процветает и да покоится. Страна да будет защищена. И когда она процветает и покоится, совершают праздник purulli̯a-' (A, I, 3—8).

Этот хеттский ритуал является праздником Нового года. В связи с этим следует отметить приуроченность поединка Бога Грозы со змеем к *Новому году*, о чем свидетельствуют данные целого ряда традиций, в том числе балтийских и славянских. В част-

ности, в северной Хорватии в самом конце декабря отмечают праздник покровителя лошадей *Stjepana* (Stipanja, Štefanje), в честь которого устраиваются состязания. Параллели этому празднику отмечаются и в немецких землях, ср. Schneeweis, 1961, стр. 123; Bächtold, 1927, VIII, стр. 434 и др. С этими фактами связаны белорусские — как уже упомянутые мотивы похищения скота в сказке о Сцяпане-пане (чему есть соответствие и в литовском фольклоре, где Степан — одна из ипостасей Перкунаса, см. Skardžius, 1964); ср. также в латышской традиции: Stepāna diena (26. dec.). Stepāna dienā vajaga zirgu dzirdīt no sudraba trauka, vismaz caur sudrabu, tad zirgs būs stiprs un vesels, см. Šmits, 1940, III, № 28919, стр. 1739), так и частые упоминания пана Степана в песнях, приуроченных или к тому же циклу праздников (ср. в русских колядках: Как пошла коляда/К Степану под окошко, /А Степанова жена. . . Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 22, стр. 73; У *Степана-то* жена/Хорошохонька. . . там же, № 41, стр. 83; у *пана, пана*/Умная жена/Бог ему дал! там же, № 61, стр. 103; Мы найдем Бога,/*Пана* самого, там же, № 60, стр. 102; Вот дома, дома/Сам *пан* хозяин/Святый вечер, там же, № 64, стр. 105 и т. п.; в ряде случаев *Степан* вытесняется рифмующимся с ним именем Иван, ассоциирующимся с Иваном Крестителем, ср. там же, стр. 56, 58—60, 76—79 и т. п.), или к сходным темам. Ср. текст белорусских «волочобных» песен «на Вялик день»:

А на перший дзень, да на Вяликдзень,
А збералися удалыя молойцы. . .
Пошли яны все дорожкою. . .
Сустрели яны Господа Бога. . .
А у том сяле славного мужа,
*Пана Сцепана Федорыча*,
А чим жа ён уславився. . .
Ой тым жа ён уславився,
Што ў яго на дворе огни горяць,
Огни горяць усё тихонькия,
А дымяць дымы усё синянькия,
А висяць котлы усё мядзяныя,
А варяць пиво усё пшаничноя
А яких госцей? Волочобничкоў,
Волочобничкоў з Господом Богом,
Господа Бога з усими святыми. . .
Одного нету — святоги *Илли*.
Кого обобраць, по *Иллю* послаць?
Аж святый *Илля* и сам идзе. . .
«Гдзе ж ты, *Илля*, призабавившись?»
По мяжах ходзиў, жито рядзиў,
По бору ходзиў, пщолки садзив.
Родзи, Божа, жито, жито и пшаницу

(Бессонов, 1871, № 1, стр. 1 и след.)

Ср. там же (№ 3, стр. 4): А святой Илья ведзет коня. Ср. в колядках и щедровках, т. е. в том же календарном цикле:

У *пана Сцяпана* двор гараджоны,
Выхвалёны наш мілы божа!. .
А у тым вінаградзе божая маці
Трох сыноу парадзіла, паклала імя:
Першае імя — сьвятое ражство,
Другое імя — сьвятога Васільля,
Трэцяе імя — сьвятого Ільля.
Дзе Ільля ходзе — там жыта родзе. . .

(Выпісы, 1925, № 7, стр. 22)

Интересно, что в русских колядочных песнях часто повторяется этот мотив тройного перечисления, ср.:

Овсей, Овсей. . .
По этому мосту
Шли три братца:
*Первой*-то братец —
Рождество Христово,
*Второй*-то братец —
Крещенье Господне,
*Третий*-то братец —
Василий Кесарийский. . .
У хозяина в дому
Велись бы ребятки,
Велись бы телятки,
Велись бы ягнятки,
Велись бы жеребятки,
Велись бы поросятки,
Велись бы козлятки,
Велись бы цыплятки,
Велись бы утятки!

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 3, стр. 54).

или:

Во этом во тыну
Стоит *три* терема. . .
Во *первом* терему —
Светел *месяц*,
Во *втором* терему —
Красно *солнышко*,
В *третьем* терему —
Часты *звездочки*.
Светел месяц —
То хозяин во дому,
Красно солнышко —
То хозяюшка,
Часты звездочки —
Малы деточки

(Там же, № 6, стр. 56—57)

или:

Там будут ехать
*Три* святителя:
*Первый* святитель
*Рождество* Христово
*Второй* святитель —
*Василь* Кесарецкий,
*Третий* святитель —
*Иван* Креститель
Щедрый вечер,
Добрый вечер!

(Там же, № 59, стр. 101).

В вышеприведенных белорусских текстах существен целый ряд мотивов. Прежде всего особую роль играет пан Степан, выступающий или как отец Ильи, одной из трансформаций Громовержца, или как руководитель жертвоприношения и хозяин следующего за ним пиршества, на котором в качестве гостя присутствует Илья (ср. в колядках: Ходил *Йлья* / На Василья, / Носит пугу / Дротяную. . . / Сюда махне, / Туда махне — / Жито расте. . . / Роди, боже, / Жито, пшеницу. . . Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 94, стр. 126—127; ср. постоянный припев в подблюдных песнях *Йлею, йлею!* или: *Йлия!* или: *Иляля, иляля!*; впрочем, иногда Илья появляется и как действующее лицо: *Илья* ходит пророк / По полю, / Считает суслончики. . . там же, № 120, стр. 141).

Эти особенности *Степана* дают лишние аргументы, чтобы считать его результатом переименования Перуна. Характерен и сам мотив жертвоприношения, описанный почти теми же словами, что в известной сказке о превращении Иванушки в козленка (ср. в колядке: Уродилась коляда / Накануне Рождества / / За горою за крутою / За рекою за быстрою. . . / Стоят леса

дремучие, / Во тех лесах огни горят, / Огни горят горючие / Вокруг огней люди стоят / Люди стоят, колядуют. . . Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 20, стр. 71; ср. далее хеттские параллели к крутой горе и быстрой реке; ср. мотив козы: Го-го-го, *коза* / . . . Не ходи, *коза*. . . / Там стрельцы-бойцы / *Козочку* сколют, / Ножичком спорют. . . / Ох, наша коза упала / Дайте ж кусок сала / Чтоб наша *коза* встала. . . там же, № 95, стр. 127; Коза проскочила, / Рога завязила. . . там же, № 110, стр. 138 и др.).

С указанными выше южнославянскими ритуалами вызывания дождя посредством убийства змея совпадает как мотив зажигания огней, так и непременного соблюдения тишины (Огни горяць усё ти́хонькия; ср. в новогреческих додольских песнях Μιὰ βροχὴ μία σιγανὴ «дождь тихий»; Μια βροχίτσαν σιγανὴ, см. выше); к последнему мотиву ср. тему обязательного соблюдения молчания (тишины) в индейских мифах о происхождении огня (см. Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968, 1971). Существенно также и то, что Илья выступает не столько в ипостаси Громовержца, сколько в роли персонажа, от которого зависит урожай. Наконец, весьма важен мотив первоначального отсутствия Ильи среди гостей Степана-пана — всех святых. За Ильей специально посылают, и лишь после этого он возвращается и объясняет причину своего отсутствия. Этот мотив связывает приведенный белорусский текст с одним из вариантов хеттского мифа о Боге Грозы, который исчезает, а потом возвращается, когда за ним была послана пчела, и совершается обряд, в частности производится возжигание огня: [*QA*]-*TAMA* wa-ra-a-nu ᵈIM-na-aš kar-tim-mi-ya [-u-wa-az ZI. *ŠU* NÍ. TE-ŠU] [(ú)]-ri-wa-ra-an pa-aḫ-ḫur nu ki-i pa-aḫ-ḫur na-aḫ-ḫ [a-an wa-ra-a-ni(?] KUB XXXIII 28 10—11. «Таким образом, да будет зажжен огонь от гнева Бога Грозы по отношению к его душе и телу его, и когда этот огонь зажигают. . .» (этот миф представляет собой вариант более известного мифа, в котором исчезает хеттский Бог плодородия Телепин, а Бог Грозы принимает участие в его розысках). В разбираемом ниже хеттском мифе, включенном в ритуал, Бог Грозы исчезает не целиком, а теряет в результате поражения основные свои органы — глаза и сердце, которые потом он возвращает Ср.: na-at ᵈIM-ni at-ti-iš-ši pe-e-da-aš / nu-za-an ᵈIM-aš ᵁᶻᵁŠÀ ša-ku--wa-aš-še-ta / EGIR-pa da-a-aš / ma-a-an e-eš-re-eš-ši a-ap-pa / ka-ru-ú-i-li-at-ta $SIG_5$ -at-ta. . . A III, 17—21 «и когда их Богу Грозы, отцу своему, он принес, тогда Бог Грозы сердце свое и глаза свои обратно взял и обратно на прежний лад свое существо восстановил». С полным исчезновением Бога Грозы и с частичным исчезновением его неотчуждаемой собственности (глаза, сердце) можно сравнить предполагаемое исчезновение и возвращение Богу Грозы его отчуждаемой собственности — скота в реконструируемом мифе.

В рассматриваемом хеттском ритуале, включающем миф о Боге Грозы, в связи с приведенным выше белорусским волочебным текстом, где речь идет о угощении «Господа Бога з усими святыми», привлекает внимание мотив «всех богов», которые приходят на пиршество, устроенное божеством Инарой по просьбе Бога Грозы: ᵈIM-aš-ta-aš-ša $^{Dmes}$-na-aš ḫu-u-ma-a[n-du]-uš / mu-ú-ga-it an-da-ma ʻPAʼ-ti-i-ya [x-x-] x-te-en / nuza ᵈI-na-ra-aš EZEN-an i-e-et / nu ḫu-u-ma-an me-ek-ki ḫa-an-da-it / GEŠTIN-aš DUG pal-ḫi mar-nu-wa-an-da-aš DUG pal-ḫi / [wa-] al-ḫi-ya-aš DUG pal-ḫi [nu DU]G pal-ḫa-aš / an-[da]-an i-ya-a-da i-[e-et]. A 12-18 «Бог Грозы созвал, воскликнув, всех Богов: придите ко мне на помощь! И божество Инара пиршество приготовила. И все было устроено в большом количестве: широкий сосуд (котел) с вином, широкий сосуд (котел) с марнувандой, широкий сосуд (котел) с валхией. Внутри было сделано вдоволь». Ср. котлы с пивом в волочебной песне, где также описывается приготовление к пиршеству. Эта формула «Все Боги» повторяется и в самом конце хеттского ритуала, где из всех богов выделено трое, названных в конце текста «эти три человека» (ke-e 3 LÚ$^{MEŠ}$), A IV 20. Ср. также Viśve devāḥ «Всех Богов», часто выступающих в ведийских гимнах в связи с жертвоприносительными ритуалами.

Хотя название ритуала *Purulliịa* является хаттским («протохеттским», Kammenhuber, 1969), тем не менее приводимые ниже имена мифологических персонажей и ряд основных разбираемых ниже терминов относится к числу хеттских слов индоевропейского происхождения, причем они используются и в сфере ритуала. Поэтому сам ритуал можно отнести к числу таких, где отражены и древние индоевропейские, и древние хаттские черты.

Ритуал обеспечивает процветание страны и ее защиту (что обозначено соответствующим индоевропейским корнем: хеттск. *paḫš-* ср. слав. **pas-*, в том числе и в ритуальном употреблении, в частности в заговорах, где речь идет о св. Власии и охране скота). Для хеттского несомненен общегосударственный характер ритуала, который исполняется в священном городе Нерик — древнейшем культовом центре страны. Совпадение этой особенности ритуала с основной чертой реформы Владимира, который объединил в государственном пантеоне Киевской Руси бывших противников (Перуна — бога княжеской дружины и Велеса — бога Всей Руси, т. е. всей страны), может быть не только типологическим. В этой связи следует учесть гипотезу Дюмезиля, который на основании сравнения других индоевропейских традиций и их типологического сопоставления с североамериканскими индейскими пришел к выводу об отражении второй (т. е. военной) функции в мифе о боге-змееборце (Dumézil, 1969 и 1970). В конце первой из двух версий мифа о змееборце в указанном хеттском тексте речь идет об установлении самого ритуала *purulliịa-*, при-

чем говорится о божестве *Inar* с индоевропейской и хеттской этимологиями), которое связывается с установлением праздника. В этом месте встречается формула 'в руку царя оно (божество) вложило' (da-a-[iš], A II 17). Отсюда следует что ритуал, во всяком случае в древности, был царским. Хеттский царь начиная с древнейшей надписи Аниттаса и архаических ритуалов (KUB XXIX I) и молитв (IBoT) соотносится с 'небесным богом грозы' — *nepišaš* $^{d}$U или *nepišaš* $^{d}$IM. Точное чтение хеттской идеограммы неизвестно, но возможно, судя по лув. *Tarḫunt-* 'бог грозы', хеттское чтение **Tarḫun-* с индоевропейской этимологией и с суффиксом *-un-* как в *Perunъ*, др-греч. Κεραυνός, как название особого бога, связанного, как Перун, с белемнитами, осколками метеоритов, орудиями каменного века, Usener, 1896, стр. 286—288, ср. там же, стр. 36 о Ζεύς Κεραύνιος 'Зевс Громовержец'; связь греческого *κερα-Fων с балтийскими суффиксами в названиях Бога Грома отмечалась Шпехтом: Specht, 1931—1932. Хеттское и лувийское *tar-* в имени (древнем эпитете со значением 'побеждающий', хеттск. *tarḫ-*, *tarḫ-u-* 'побеждать' с указываемыми ниже индо-иранскими соответствиями, ср. также ареальное распространение имени в кавказском ареале, где встречается и название травы *tarxuu*, типологически соответствующее слав. *perunika* от *Perunъ*) Бога Грозы можно сопоставить с такими, возможно, вторично преобразованными в целях звуковой изобразительности литовскими эпитетами Перкунаса, как *Tarškulis*, *Tarškutis* (Balys, 1937, стр. 160—161, № 191 и 196), ср. глагол *tarškėti* как звукоизобразительный (лит. *tarti*, хет. *tar-* 'говорить', русск. *тараторить*). В свете этих сближений хеттское представление о небесном Боге Грозы можно считать отражающим общеиндоевропейский миф. Поэтому возможно, что и связь Бога Грозы с царем, отраженная в формуле 'царь угоден (хет. *aššu*) Богу Грозы', восходит к индоевропейской традиции. Подобные представления выявлены и в древнеиндийских ритуальных текстах, анализ которых позволил сделать вывод о том, что царь в качестве воплощения Бога Грозы, убивая своего ритуального противника, вызывает плодородие (в частности, дождь) и этим обеспечивает процветание страны (Hocart, 1936, стр. 152 и след.). В более кратком виде ту же мысль можно видеть и в начале хеттского ритуала.

1.2.1 Для сопоставления предполагаемого индоевропейского ритуала, обеспечивавшего плодородие страны с помощью ритуального поединка священного царя со змеем, со славянскими данными особый интерес представляет круг текстов, связанный со Всеславом и Вольгой у восточных славян и с Вуком-Змеем Огненным у южных славян. Сопоставление этих текстов позволяет восстановить не только миф в целом, являющийся одной из трансформаций основного рассмотренного выше мифа, но и отдельные его фрагменты, доведенные до уровня эпического стиля и до уровня лексического и фразеологического наполнения. Именно

на этом уровне возможно прямое отождествление с фрагментами реконструированного выше мифа. В частности, рассмотренное на восточнославянском материале сочетание *лютый зверь* как обозначение мифологического чудовища — противника Бога Грозы (см. гл. II), находит точное соответствие в сочетании *лютый змей* как в восточнославянских текстах о Всеславе, так и в южнославянских — с.-хорв. *љу̑ти змај*, ср., с одной стороны, в рассказе о зачатии героя в былине:

Она с каме́ню скочи́ла [на *лютá змея*],
на *лю́того* на *змéя* [на Горы́нича],
*лютóй* змей обвивается

(строки 5—7, текст по реконструкции Якобсона; Jakobson, 1966, стр. 363, где учтен реально засвидетельствованный вариант g4:

Ступала княгиня на *люта змея*,
на *люта змея*, на Горынича),

с другой, в сербской песне:

Оно с њиме у камари од планине бјеле виле,
Дье му ране умива а љути их змај отире.

(Богишић 1878, № 12).

Дальнейшие трансформации денотата сочетания *лютый зверь* (из семантически более древнего *лютый змей*), рассмотренные выше на восточнославянских примерах, легко объясняются из текста былины о Всеславе, где он убивает разных животных, в том числе и медведей и волков:

А бьет он звéри сохáтыя,
а и вóлку, медвéдю спу́ску нет

(строки 73—74).

Вместе с тем сам Всеслав может превращаться в волка (как и в сокола, и в тура, что отражает трехчастность шаманского мира):

Ко другóй-то му́дрости учи́лся он, Вóльх —
обвéртываться серы́м волком.

Эта особенность Всеслава, как и прозвание его сербского соответствия — Вук, объясняется его оборотнической способностью, ср. в описании его чудесного рождения в сербском эпосе:

А на глави прамен косе вучје.

(Jakobson, 1966, стр. 370—371).

Для сопоставления с аналогичными трансформациями главного героя реконструированного мифа особенно показательна деталь восточнославянского мифа о рождении героя, где у него на голове не волчья шерсть, как в только что приведенном сербском тексте, а сорочка (ѩзвно, откуда позднейшее ѩзвено: бысть ему ѩзвено на главѣ его, Хлебниковский список). Этимологически

это слово связывается с лит. *ožys* 'козел', *ožinis* 'козлиный', др.-инд. *ajáḥ* 'козел', *ajinam* 'шкура' (Jakobson, 1966, стр. 341); это же литовское слово встречается в тех преданиях о Перкунасе, где его противник превращается в разных животных, в частности в козла. Ритуальные эквиваленты этих славянских и балтийских мифологических представлений можно найти в хеттских ритуалах, где выступают люди в овечьей шкуре, в частности 'вол-чьи' люди в овечьей шкуре, а наряду с ними 'медвежьи' люди (Jakob-Rost, 1966, стр. 417—422). Эти ритуалы связываются с представлением о тотемистическом священном царе-волке. ср. в хеттской традиции обращение царя к волкам: 'да будет ваш род единым, как волчий' (в древнехеттском завещании Хаттусилиса 1). Такую же связь можно предположить и для славянского, где Всеслав и Змей-Огненный Волк выступают в качестве князей-волков (ср. типологические параллели в древнегрузинской традиции).

С точки зрения структуры ритуала священный царь или князь выступает при этом как медиатор, который одновременно воплощает оба члена противопоставления — и охотника, и волка (или медведя), т. е. гонителя и гонимого, ср., например, такую типологическую параллель, как североамериканский индейский ритуал охоты на орлов, где охотник и дичь меняются местами (Lévi-Strauss, 1962; см. также ниже). С этой функцией медиатора в мифе связано то обстоятельство, что одни и те же атрибуты, признаки, предикаты относятся в реконструированном выше мифе и к герою, и к его противнику (камень, вода, огонь, гора и т. д.). Этим же переносом объясняется и то, что герой мифа о Волхе-Всеславе может иметь имя, этимологически связанное с корнем *vols-* в имени Волоса, ср. *Волх* и *волхит* (см. выше), ср. и позднейшие осмысления связи *волх-Волк*.

1.3.1.1. Из отдельных деталей славянского мифа о Всеславе, которые могут быть архаическими, следует отметить мотив *окна*, у которого находится герой, ср. в былине:

> А вта́поры Во́лх, он догадлив был:
> Си́дючи на *окошке* кося́щатом,
> он те́-то де ре́чи повы́слушал
>
> (строки 126—128, ср. также *окошечко* на стр. 115),

в летописи в пересказе предания о Всеславе: кънѧзю же изъ окъньца зьрѧщю (ср. также о мотиве окошка в летописи и в мифе о Всеславе Jakobson, 1966, стр. 328—329 и 333). Представляет интерес сопоставление с мотивом окошка в хеттском мифе о змееборце, включенном в рассматриваемый ритуал.

В хеттском мифе окошко выступает в связи с запретом человеку-герою мифа глядеть в окошко. Божество Инар, обращаясь к нему, говорит: ma-a-u̯a gi-im-ra pa-i-mi zi-ig-ga-u̯a-ra-aš-ta $^{\text{GIŠ}}$lu-ut-ta-an-za ar-ḫa le-e a-ut-t[i] ma-a-u̯a-ra-uš-ta ar-ḫa-ma

a-ut-ti nu-u̯a-za DAM. *KA* DUM U$^{MEŠ}$ *KA* a-ut-ti (CI 18—22) ʻкогда я пойду в поле, ты-де из окна не смотри. Если же из него выглянешь, то жену свою и детей увидишь'. Герой нарушает запрет, выглядывает из окошка, после чего видит жену и детей (что имеет сугубо отрицательный смысл, для них гибельный). В конце этого эпизода второй версии мифа о змееборце упомянут Бог Грозы. Неслучайность этого упоминания подтверждается тем, что в мифах и в ритуалах, посвященных грозе, упоминается то же слово *lutta-* ʻокно', Otten, 1951 из **luk-to-*, производное от корня *luk-* ʻсветить', ʻсветать', ср. ст.-сл. окно: око, др.-англ. *eagþyrel* ʻокно — глазная впадина', др.-исл. uind-auga ʻветровой глаз', откуда и англ. *window*, ср. Jespersen, 1956, стр. 69; Meringer, 1904, стр. 125, о древних окнах в форме глаза, что позволяет интерпретировать с точки зрения истории материальной культуры, во-первых, уподобление дома и его частей телу человека и его частям, во-вторых, связать эти факты с приведенным мифологическим мотивом выглядывания из окна. Ср. также в болгарских песнях об *Арапине* — трансформированном змее (Путилов, 1971, стр. 46): Очите му две мали пенджари ʻГлаза его — два небольших окна' (Юнацки песни, 1961, стр. 626).

В других хеттских текстах окно упоминается в связи с проведением самого ритуала, в частности и такого, где перед окном ставится стол с жертвенными хлебами: KUB VII 1 III 30—31. В строительном ритуале, отражающем древнехеттскую традицию (KUB XXIX 1 II 12), *lutta* ʻокно' упоминается в связи с домом царя; далее следует установка жертвенной утвари. Для сравнения с мифом следует отметить смежность упоминания в этом ритуале ʻокна' (II 12) и формулы šaku̯a-ššet lileškittin ʻглаза его очистите' (II 18), ср. мотив возвращения ʻглаз его' (šaku̯a-ššet) Богу Грозы в рассматриваемом мифе, включенном в ритуал (A III 18). Характерно также упоминание этого названия ʻокна' и в архаическом тексте мифа о Телепинусе KUB XVII 10 IV 10, где Телепинус во гневе разбивает дома и окна (lutta-): $^{GIŠ}$lu-ut-ta-an-za-at tar-na-ú.

Как указала Римшнейдер, мифологическая и ритуальная роль окна отмечается не только в хеттской, но и в других древнеближневосточных традициях, в частности в угаритской (Riemschneider, 1953, стр. 266); в них выступает и мотив сидения мифологического героя или героини (Иштар) у окна, сходный с приведенными отрывками эпоса о Всеславе.

1.3.1.2. С точки зрения внутренней структуры хеттского мифа мотив запрета выглядывания из окна по отношению к человеку — герою одного из вариантов мифа — можно сравнить с мотивировкой вражды Бога Грозы и Змея в другом варианте, где змей похищает сердце и глаза (šaku̯a) у Бога Грозы. Мотив похищения и возвращения глаз у мифологического существа встречается и в других древнеближневосточных мифологиях, в частности в египетской (в рассказе об ослеплении Гора Сетом и об исце-

лении его Хатор, Матье, 1956, стр. 168, ср. рассказ о том, как Гор дал глаз Осирису, чтобы его воскресить, Матье, 1956, стр. 114), где этому мифу соответствует обряд вставления глаза в статую бога (Матье, 1958; Лапис и Матье, 1969, стр. 26—27 и 137), для которого обнаруживаются типологические параллели и в ритуале помазания драгоценного камня, изображающего глаз бога, в странах индийского культурного ареала (Hocart, 1936, стр. 237—238; Семека, 1969, стр. 174—175 и стр. 121, прим. 40), ср. также слепоту Койота (культурного героя) в индейском мифе где он лишается глаз, выменивая их на цветы (Lévi-Strauss, 1971, стр. 251 и 355).

Отсутствие глаз или слепота (или же ритуальный запрет глядеть, как у человека-героя хеттского мифа) могут способствовать безопасности героя мифа, как в хеттской поэме «Песнь об Улликумми» (переведенной с хурритского), где неспособность видеть выступает в качестве свойства, охраняющего героя от опасностей. В поэме дважды по отношению к Улликумми — сыну каменной скалы (*Peruna-*, ср. индийский миф о Сканде, который родится от брака Шивы и Парвати, ср. выше о Parvata и связывается с Плеядами: Волчок, 1972), который угрожает Богу Грозы, повторяется формула (Güterbock, 1951—1952):

ḫaršani-ma-ši-kan
ku̯iš $NA_4$-aš u̯alḫi škattari
naš šakuu̯aš u̯aššii̯attaru
'Но тот камень, что в голову брошен ему,
Пусть глаза закрывает его'.

В эпизоде поэмы, где богиня Иштар пытается обольстить Улликумми пением и игрой на лютне, Большая Волна, встающая из моря, объясняет ей, почему ее старания тщетны:

šakuu̯a-ma-u̯ar-aš dašu̯anza
nu-u̯a natta aušzi
nu-u̯a-ši karii̯ašḫaš natta ešzi
'Человек этот слеп,
Ничего он не видит,
Милосердия нет у него'.

Слепота Каменного Убийцы, защищенного камнем от вида опасных для него богов (как Иштар), может быть объяснена понятием 'обоюдной невидимости', введенным В. Я. Проппом (Пропп, 1946, стр. 59) для объяснения сделанного А. А. Потебней (Потебня, 1865, стр. 92—93) наблюдения о слепоте славянской Бабы-Яги как воплощения смерти (в частности, в жмурках, где Потебня на основании детской игры реконструировал ритуальное изображение смерти, ср. диал. русск. *жмурýк*- 'умерший'). В украинской игре «Цици-баба», восходящей к общеславянскому обряду (ср. чеш. *kucibába*: Machek, 1957, стр. 78 и 244), Потебня нашел след мужского персонажа, соответствующего бабе-яге и характеризующегося слепотой, в ритуале изображаемого с

завязанными глазами. Типологическое подтверждение этой интерпретации дает миф оджибва, согласно которому одно из шести сверхъестественных антропоморфных существ, вышедших из моря, чтобы смешаться с людьми, было с завязанными глазами и не смело смотреть на индейцев, хотя ему очень хотелось это сделать. Будучи не в силах с собой справиться, оно наконец сняло свою повязку, и его взгляд упал на человека, который немедленно умер, как пораженный молнией (Lévi-Strauss, 1962a, стр. 27), ср. мотив Вия в восточнославянском фольклоре (Иванов, 1971 и 1973а), для которого можно указать параллели как в других индоевропейских традициях (кельтской), так и в приводимых ниже данных неиндоевропейской (енисейско-кетской) мифологии, где речь идет об открытии глаз мифологического существа с помощью особых инструментов — вил, вилок или палочек.

Мифологический мотив смертоносного взгляда (например, женского мифологического персонажа, который, подобно Горгоне 'коршуновзорой' — βλοσυρῶπις, ср. Leumann, 1950, стр. 141, и 1958, стр. 189; Webster, 1958, стр. 213 и рис. 37, ассоциируется с хищной птицей, ср. миф комоксов о женщине — дочери Орлов $M_{713a}$: Lévi-Strauss, 1971, стр. 402) теснейшим образом связан с представлением о благе, которое несет закрывание глаз. У тех индейских племен Северной Америки, в мифах которых обнаруживаются наиболее архаические черты, связанные с ролью слепоты, отмечена и ритуальная роль закрывания глаз: у индейцев Томпсон требовалось, чтобы глаза держались закрытыми во время обрядов (Lévi-Strauss, 1971, стр. 357). Сходное требование у чехали (сцели) в Британской Колумбии обеспечивалось существованием института «смотрителей за глазами», вооруженных длинными прутьями, которыми они ударяли каждого, кто поднимал веки во время обрядов, совершавшихся в честь первого выловленного лосося (Hill-Tout, 1904, стр. 330, и 1907, стр. 169—170). Палки или прутья, выступающие в таких обрядах для поддержания век молящихся закрытыми, по своей функции противоположны тому ритуальному средству (чаще всего вилам), которое применялось для поднятия век мифологического персонажа — украинского Вия и других его восточнославянских фольклорных соответствий, ср.: «Говорит царь-лев! Эй, мол, детки семеры! Берите вилы железные, подставляйте под мои очи старые, дайте мне посмотреть на доброго молодца!» (Афанасьев, № 233); «Старик лежит на железной кровати, ничего не видит: длинные ресницы и густые брови совсем глаза закрывают. Позвал он двенадцать могучих богатырей и стал им приказывать: «Возьмите-ка вилы железные, подымите мои брови и ресницы черные. . .» (там же, № 77); «Здрастуй, наш Идол Идолыщ! — Он и говорит: принеси-ко те мне семеры вилы: здыните мои брови: я погляжу на них» (Зеленин, Вятск. ск., № 100); « . . .Тады ўслыхаў тэй цар Пражор, што нехта едзя. . . А ён быў крэпка жыран; дак вочы ў яго заплылі і бровы зарасьлі,

і ён нічога ня відзеў. Дак ён говоря: — Слугі мае верныя, падыміця мне вілкамі брови» (Бел. сб., III, стр. 259). Ср. из типологических параллелей кетскую сказку о Доотэм (бабе-яге), которую ее противник убеждает: «Ты сначала (теперь) у комеля дерева ложись и рот палочкой расширяй, и глаза палочками расширяй» (dēstaŋ abyl'aŋgaś sētanto), Дульзон, 1965, стр. 24 и 27.

На основании сопоставления указанных факторов можно предположить наличие в глубинной структуре мифа и ритуала соответствий:

мифологическое существо — устройство для открывания век (глаз);
человек — устройство для поддержания век (глаз) закрытыми (или запрет смотреть).

То, что именно по признаку закрывания и открывания глаз мифологический персонаж может отличаться от людей, подтверждается мифом индейцев кликитат, где выступает чудовище-людоед, наяву (как Вий) держащее глаза закрытыми, а открывающее их во сне (Lévi-Strauss, 1971, стр. 267, миф $M_{664a}$). Смертоносность взгляда оказывается выводимой из соотношения:

открывание глаз — смерть (или сон);
закрывание глаз — жизнь.

У индейцев калапуйя этому чудовищу соответствуют духи *тьмы*, которые тоже бодрствуют с закрытыми глазами, а спят с открытыми (Lévi-Strauss, 1971, стр. 274, миф $M_{647}$). Типологическое сравнение с этими американскими индейскими мифами подтверждает правильность мысли Потебни о том, что мифологический образ, отображенный в жмурках, следует понимать как воплощение мрака-смерти, а также подкрепляет проницательную догадку Проппа, развившего намеченную Потебней тему слепоты в мифе. Замечание Проппа, высказанное им в связи с анализом Вия (Пропп, 1946, стр. 59—60), о взаимной слепоте живых относительно мертвых и обратно о слепоте героя, попавшего в мир мертвых, подтверждается сходными образами сэлишской мифологии (Lévi-Strauss, 1971, стр. 485—486).

Для связи рассмотренных представлений с реконструированным мифом существенным представляется то, что в таких традициях, как древнегерманская, под мировым деревом (к низу которого в реконструированном мифе приурочен противник Бога Грозы) находится глаз мифологического существа (Одина), равнозначный источнику (Ström, 1967, стр. 187, там же об иранских параллелях в «Бундахишне», 18, 1 и 11). Эта же эквивалентность глаза и источника обнаруживается в языковых фактах балтийских и славянских языков, где засвидетельствованы, с одной стороны, сочетания типа лтш. *velna acis* 'чертов глаз = окно в болоте' (где первый элемент восходит к обозначению противника героя мифа, связывавшегося с миром мертвых), с другой стороны, формы типа лит. *akìs* 'окно в болоте', *vandeñs akìs*

'источник', буквально 'глаз воды' (Būga, II, 1959, стр. 507), с.-хорв. *ȍко* 'глаз; глубокое место в воде, где на дне имеется родник', ст.-польск. *okno* 'ключ, родник' (Bezlaj, 1954, стр. 140—141; Исаченко, 1957, стр. 313—315; Толстой, 1969, стр. 207—210), чем подтверждается эквивалентность:

глаз (мифологического существа) = источник (глаз воды) = окно.

В свете приведенных выше конструкций особый интерес может представить и эквивалентность основ хеттск. *šakuu̯a* 'глаз', *šakuni* 'источник' (в частности, в ритуале, где упоминается Старая Женщина, сопоставимая с бабой-ягой, Топоров, 1968, стр. 293 и 286) *šakui-* 'источник' при глаголе *šakuu̯ai-* 'видеть' (родственно гот. *saiƕan* 'видеть'; возможна связь с основой **okʷ* в ст.-сл. око при допущении 'подвижного *s*-' в индоевропейском; тогда слав. *окнь* < **okʷ-ni-*, представленное в том же значении, соответствует с точностью до первой фонемы в анлауте хет. *šakuni* < < **s-okʷ-ni-*).

Эти сопоставления позволяют предположить, что мотив исчезновения глаз (*šakuu̯a*), похищенных у Бога Грозы его противником и позднее возвращенных, может быть трансформацией мотива воды (скота), добываемого у противника Бога Грозы — божества мира мертвых (следовательно, связанного с невидимостью), ср. параллелизм формул 'гора желала дождя' (*ḫei̯un u̯ekta*, A II 25) и 'сын Бога Грозы желал получить назад его глаза' (*šakuu̯a u̯ekta*, A III 15—16) в разбираемом тексте. Тем самым подтверждается и единство мотивов похищения и возвращения глаз Богом Грозы в одном варианте мифа и запрета выглядывать в окошко в другом варианте.

Сходный с хеттским мифом мотив подчеркнут в русской сказке «Кот, петух и лиса», известной в большом числе вариантов. Сказка построена на запрете петуху (петушку) выглядывать в окно. Нарушение этого запрета приводит к гибели героя. При этом выступает и мотив сидения под окном:

Кикереку-петушок,
Золотой гребешок!
Выгляни в окошко,
Дам тебе горошку.

Так лиса пела, сидя под окном. Петух выставил окошко, высунул головку. . . Понесла меня лиса, понесла петуха за темные леса, в далекие страны. . . Понесла петуха за темные леса, за дремучие боры, по крутым бережкам, по высоким горам. . . Не говорил ли я тебе: не открывай окошка, не выглядывай в окошко (Афанасьев, I, № 37; ср. № 39, где в связи с тем же мотивом выступают «крутые горы» и «быстрые воды», тогда как в другом варианте выступают «темные леса» и «быстрые реки», Зеленин, 1914, № 84).

1.3.2. Параллель к этим славянским формулам обнаруживается в хеттских ритуалах, где одновременно упомянут Бог Грозы и отсылка за высокие горы и глубокие реки (что имеет соответствие и в мифе о Телепине), как в приведенных славянских сказочных текстах. Особый интерес представляет ритуал KBo III 8 III 1—35 + KUB VII 1 III 1 (Kronasser, 1961), где встречается сочетание упомянутого выше термина *u̯ellu* (по Пухвелю от корня **u̯el-*) с именем Бога Грозы: šal-li-iš (ÍD-aš ḫu-ūn-ḫu-ma-az-zi-ši-it ḫa-mi-i[k-ta] na-aš-ta an-da Ku$_7$-un *I.NA* ḫa-an-ti-ya-ra ú-i-ti ḫa-mi-ik-ta ḪUR.SAG$^{ḪI.A}$ par-ga-mu-uš ḫa-mi-i̯a-ta ḫa-a-ri-uš [ḫal-]lu-ú-u̯a-u-uš ḫa-mi-ik-ta $^{d}$IŠKUR ú-el-[lu ḫ]a-mi-ik-ta na-aš-ta an-da [šu-up-pí] šu-ma-an-za ḫa-mi-ik-ta par-ti-an-za ḫa-a-ra-aš [$^{MUŠEN?}$] ḫu-mi-ik-ta ḫa-mi-ik-ta [ša-m]a-an-ku-ur-u̯a-šu-uš-kan MUŠ$^{ḪI.A}$-uš an-da ḫu-u-la[-ni-i ?] ḫa-mi-ik-ta 'Большая река магически связала свое течение, и она рыбу в . . .воде связала, и та высокие горы связала, и она глубокие долины связала, Бог Грозы пастбище (*u̯ellu*) связал, и он чистый шнур связал. Крылатый (?) орел . . . связал, и бородатых змей на шерсти (?) он связал'. При неясности некоторых слов приведенного текста в нем несомненно встречается целый ряд отмеченных в основном разбираемом мифе мотивов; подобные мотивы встречаются и в следующем отрезке ритуала, где говорится о боге Пирва, о мировом дереве *ei̯a-* (аналоге дуба в славянских заговорах, ср. выше, гл. II) и о ряде животных при дереве, в том числе *ulipana-* с возможным переводом 'волк': ú-li-pa-na-an par-ga-ū-e-i ḫa-mi-ik-ta 'волка (?) на вышине он связал' (здесь можно предполагать отражение общеиндоевропейского названия 'волка' с диалектным переходом лабиовелярного в **p*, как в латинском и в германских языках). Кроме 'волка' для сопоставления с основным мифом особенно важны бородатые змеи, которые уже были сопоставлены исследователем данного ритуала с греческими представлениями, в которых бородатые змеи связываются с плодородием (Kronasser, 1961, стр. 161; ср. Küster, 1913, стр. 73, примеч. 2; Nilsson, 1950, табл. 3, № 1; Roscher, 1902—1909, стр. 3409 и рис. 6). В последнем мотиве можно видеть полное соответствие бороде Велеса, восстанавливаемой по восточнославянским данным (см. выше, гл. II). Существенным для сравнения с основным мифом представляется также мотив запирания потока, который затем (как в мифе после убийства змея) в ритуале отмыкается.

Мотив воды-дождя в связи с мифом о поединке Бога Грозы со Змеем и вместе с тем в связи с горой (как в славянском и балтийском) выступает в том хеттском ритуале города Нерик, где всего отчетливее засвидетельствован основной миф. В тексте мифа говорится о том, что 'когда в городе Нерик дожди уничтожились' (ma-a-an *I.NA* $^{URU}$Ne-ri-ik ḫe-u-uš ḫi-ni-ik-ta), гора Цалияну ḫe-i-ú-un ú-e-ik-ta 'дождя просила' (A II 22—25), ср.

выше, гл. 1, о совпадении этой формулы с фактами иных индоевропейских традиций.

Из других деталей, существенных для подтверждения наличия индоевропейских языковых черт в этом мифе, следует отметить употребление формы [NA4]*pé-ru-ni* 'на скале' в том месте текста (C I 14), где речь идет о строительстве богом Инар дома для человека по имени Хупасияс (ему потом и запрещается выглядывать из окошка этого дома). Ср. выше, гл. 1, о форме *peruni* в других архаичных хеттских текстах в сопоставлении с [NA4]*ḫekur Piru̯a* 'вершина бога Пирва', встречающемся в указе Хаттусилиса III KBo VI 28 и в текстах Мурсилиса II, где речь идет о заупокойном культе Суппилулиумаса I (Otten, 1967, стр. 293). Ср. также в магическом ритуале заклятия богов крови: *na-at-ša-an* [NA4]*pé-ru-ni-pát da-a-la-i* 'и он их (часть жертвенного животного) оставляет на этом именно камне', KBo XI 10 IV 60, ср. в том же разделе (II 2) na-at-ša-an [NA4]pé-ru-ni da-a-i 'он кладет его на скале', ср. об этой формуле Josephson, 1972, стр. 207 и 243, ср. также в древнехеттском ритуале (Otten und Souček, 1969, обр. ст. III 46') [NA4]pi-e-ru-na-aš pa-i-u̯a-ni 'мы пойдем к скалам'.

1.3.3. Другой реликт индоевропейской мифологической лексики, включенный в текст мифа, представляет имя героя Aši-u̯antaš в другой версии мифа. Оно означает 'бедный' и восходит к индоевропейскому привативному сочетанию со значением 'у-богий' и с внутренней формой, аналогичной слав. **u-bogъ*, **ne-bogъ*, ср. хеттск. *šiu̯att* 'день', *šiu-n(a/i)* 'бог' (из **d(e)i-u-*). Возведение хет. *ašiu̯ant-* к **n̥-diu̯-(u̯)ent-* (Jucquois 1964, стр. 87 след.; Szemerényi, 1955, 73; Laroche, 1969, стр. 174) вызвало возражения (Watkins, 1972, стр. 16), но их нельзя считать убедительными по двум причинам. Во-первых, фонетически развитие **n̥* > *a* в позиции перед *s* подтверждается такими бесспорными примерами, как хет. *kua-šk-*, итератив к *kuen-* < **gʷʰen-* 'поражать, бить' из **gʷʰn̥-sk-*, хет. *daššu-* 'сильный', др.-гр. δασύς < **dn̥s-éu-*, хет. *ḫaššu* < **Hn̥s-éu-* 'царь': др.-инд. *asura-*, герм. **ansuz* (Polomé, 1956, и 1970, стр. 12), ср. окончание *-as* в дат.-род. п. мн. ч. (< *n̥s*) и т. д.

Во вторых, семантически при расстановке скобок *n̥-* (*diu̯-u̯ent-*) отпадает возражение, основанное на позитивном значении обладания у суффикса *-*u̯ent-*. Все сложное слово означает 'не наделенный божественной долей' ('обделенный богами'), а вторая его половина (*diu̯-u̯ent-*) должна была значить 'наделенный божественной долей'.

Для изучения древнейшей славянской и индоевропейской религии исключительный интерес представляет то, что корень, в других индоевропейских языках и в других анатолийских производных имеющий значение 'бог' (дневного света), в этом производном имеет значение 'доля', 'богатство' ('блага', 'имущество'), ср. сходное развитие значений слав. *bogъ*, иранск. *baga-*, др.-инд. *bhága-* (Трубачев, 1965, стр. 27—31; Ramat, 1963; ср.

с согд. Vaγ: Henning, 1965; Кляшторный и Лившиц, 1971, стр. 133—134); слав. *pora, иранск. păr, греч. Πόρος (Иванов, 1969, стр. 50—51); арм. astuac 'бог' (Pisani, 1961); ср. также др.-греч. ἐρι-ούνης 'раздатель благ' в качестве эпитета Гермеса (Ω 360), др.-инд. *riśādāḥ* 'пекущийся о госте' (Thieme, 1938, стр. 158) и слав. *господь*, восходящее к тому же кругу значений (Иванов, 1973).

Для хет. *ašiuant-* 'нищий (антоним *ḫapinant-* 'богатый', и.-евр. **Hop-*, лат. *Ops*, др.-инд. *ap-na-ḥ* и производного глагола *ašiuant-eš-* 'нищать' (антоним *ḫapinant-eš-*) значение 'не имеющий богатства' подтверждается такими контекстами, как LÚ^MEŠ ḫappinanteš-pat *Ú.UL* ašiuanteškantari 'богатые люди не обнищают' (KBo IV 14 II 32 и след.); nu mān uizzi É ^dUTU ^URUTÚL-na para [ḫa]ppinešzi *A.NA* DUMU^MEŠ ^SAL.d U-[ma-na-ua. . .] pedan-pat ḫardu mann-a É ^dUTU ^URUTÚL-na uizzi para ašiua[nteši ki-pat saḫḫan eššandu 'когда храм Солнечной Богини города Аринны станет богатым, тогда [не будет обязательств] у сыновей Даттаманавы; каждый может оставаться на своем месте. Но если храм Солнечной Богини города Аринны обнищает, то именно они должны отправлять повинность' (KUB XXVI 43 I 56—58). Для сопоставления с разбираемым текстом мифа особый интерес представляет употребление слова *ašiuant-* 'бедный' в новохеттском переводе хурритской эпической поэмы: [LÚ^MEŠ happina]nteš ^UR.SAG ḪI.A-uš EN^MEŠ-uš GUD^ḪI.A-uš [UDU^ḪI.A-uš ḫu-uk-ki]-iš-kán-du LÚ^MEŠ a-ši-ua-an-te-eš-ma-ua-at-ta [me-em-ma-al-li-i]t ši-pa-an-za-kan-du '[богат]ые [люди] приносят в [жер]тву героев, военачальников, быков [овец]; бедные же (люди) тебе, мол, совершают жертву мукой', KUB XXXIII 120 + 119 + XXXVI 31 II 63—65, ср. Laroche, 1968, стр. 43. Мифологический контекст, где речь идет о принесении в жертву героев (так как *-uš* здесь во всех 4 случаях естественно считать окончанием вин. п. мн. ч.), оправдывает гипотезу (Meriggi, 1953, стр. 105—107 и 120—121), по которой *ašiuant-* может здесь означать не только 'бедный', но и 'смертный' в противоположность антониму, который здесь по существу имеет значение 'божественный', 'полубог'. Мериджи (там же, стр. 166—167) видит след того же архаического значения в разбираемом хеттском мифе о Боге Грозы, где «бог IM для того, чтобы победить, должен взять в жены дочь смертного», т. е. человека по имени Ašiuant-.

Анализ этого чрезвычайно архаического хеттского собственного имени (совпадающего с нарицательным именем *ašiuant-* 'бедный, нищий', ср. глагол *ašiuant-eš-* 'обнищать, обеднеть') может рассматриваться как свидетельство не только древности, но и исконно индоевропейского характера хотя бы части хеттского текста мифа. Стоит отметить такую разительную аналогию, как др.-инд. вед. *a-deva* со значением 'враждебный богу', 'не бог' (ср. RV IV, 22, 10; ne yā ádevo várate ná devá ābhir с противопоставлением 'не-бог': 'бог'); *a-devayat-* (со сходным суффиксом

-*$\underset{\circ}{n}$t- > *-at-* и трехчленной структурой, как в хеттском сложном слове), ср. противопоставление *devayant-* и *adevayant-*, RV, II, 26, 1: R̥jūr íc chaṅso vanavad vanuṣyató devayánn id ádevayantam. . . Для структуры хеттского мифа в этой (более краткой) его версии и для сопоставления с мотивом сыновей Бога Громовержца Перкунаса существенно то, что в хеттском мифе Бог Грозы рождает себе сына, который одновременно является внуком человека по имени *Ašiuantaš* (т. е. 'не наделенного божеской долей') и зятем противника Бога Грозы. Таким образом, внук носителя этого имени выступает одновременно как медиатор между людьми (не-богами) и богами и между Богом Грозы и его противником. Его роль состоит в том, что он возвращает Богу Грозы его глаза и сердце, после чего он сам просит не щадить его, когда Бог Грозы расправляется с драконом.

1.3.4. Характерно также, что в конце этого варианта мифа, когда речь идет о победе Бога Грозы над драконом, употреблен глагол *tarḫ(u)-* 'побеждать', от которого, видимо, образовано и самое упомянутое выше имя Бога Грозы в анатолийских языках: na-an-za nam-ma MUŠIl-lu-ia-an-ka-a[n] tar-aḫ-ḫu-u-ua-an da-a-iš 'и тогда он начал побеждать дракона' (III, 24). Характерно, что тот же глагол в ведийском и авестийском выступает в связи с именем Вритры (ср. vr̥trám tari. RV. VII, 48, 2, и vərəϑrəm tar- Yt. 13, 38). В связи с упомянутой выше формулой «Все Боги» заслуживает внимания другая формула — «одолевать *всех* врагов» — viśvā dvéṣāṃsi tarati. RV. IX, 3, 1 и vīspå ṱbaēšå taurvayama. Yt. 10, 34, см. Schmitt, 1967, стр. 382; Герценберг, 1972, стр. 92 и 98.

Существенной чертой хеттского мифа является то, что в нем поединок распадается на две части, причем победителем в первой из них выступает противник Бога Грозы, победивший его. Ср. nu-za MUŠIl-lu-ya-an-ka-aš DIM-an tar-aḫ-ta. I, 11, ср. во втором варианте мифа III, 3—4. Учитывая это место и сходный мотив в параллельных мифах в Восточном Средиземноморье, можно в балтийских и славянских версиях видеть след того же самого мотива в наличии у противника Бога Грозы к началу поединка скота и других богатств. В заключительной части обеих версий хеттского мифа, где говорится уже о победе Бога Грозы над противником, используется форма ku-en-ta, BI 18, ср. III A III, 32, восходящая к тому же индоевропейскому глаголу, который был восстановлен выше в связи с этим мифом.

Противник Бога Грозы в хеттском мифе обозначен нарицательным именем существительным *illuianka-* 'демон, дракон, змей'; после вычленения вероятного суффикса *-anka-* (ср.мультипликативное *-ank-*; греч. -αχ-, Benveniste, 1962, стр. 70), в этом слове выделяется основа *illu(i̯-)-*, которую можно было бы сравнить с именем мифологического слона (животного нижнего мира) Индры *Airav-ata-*.

Другое возможное объяснение можно искать в связи с группой балтийских слов со значениями жало, шило, зуб, бивень и т. п., которое, видимо, не обязательно выводить из германского источника (ср. готск. **ēla*, др.-в.-нем. *ala*, нем. *Ahle*), учитывая разные звуковые варианты корня (*ĭ* : *ī* : *ai* : *ie* < * *ei*) и развитую систему словообразовательных элементов при этом корне. Особое внимание должно привлечь слово, принадлежащее к основам на *-u*: *ỹlius* (*yliaus*) 'палка с гвоздем на конце', 'тот, кто во все вмешивается', 'пролаза', 'проныра' при лит. *ýla* 'шило', *ýlinas* 'шиловидный', *ýlinti* 'тыкать', 'колоть (шилом)', *yliki* 'жало', лтш. *īlęns* 'шило' (ср. *īliņš* 'резкий ветер', 'порыв ветра'), прусск. *ylo*; ср. также лит. *íltis* 'клык', 'бивень' (*ìltinis dantis*); лтш. *ilts*, *īlknis*, *ilkss* и др.; видимо, сюда же следует отнести и лтш. *ielūkša*, *ielukši* (*-īlkss*), лит. *íelak*(*š*)*tis*, *íelek*(*š*)*tis* как обозначение оглобли (в частности, у сохи), ср. еще лтш. *ilksnica*. В этих формах, помимо корня, сходного с тем, что отмечается в хеттск. *Illuyankaš*, повторяются все основные словообразовательные элементы (*-u-*, *-n-*, *-k-*), присутствующие в хеттском имени противника Бога Грозы. Значения балтийских форм также не противоречат возможности обозначения дракона по сходным признакам. Вместе с тем все эти факты не могут пока считаться вполне доказательными, не говоря о том, что и само хеттское слово содержит ряд неясностей для специалистов. Рассмотренный выше корень **u̯el-* в анатолийском, если не считать его гипотетической связи с хеттск. *u̯ellu*, по Пухвелю (см. гл. II), отражен только в древнем собственном имени (быть может, теофорном) *U̯ališ-* (ср. *Ua-li-ši-e-et*, *U̯a-li-ši-it*, *U̯al-* в *U̯a-la-aḫ-šu*: Goetze, 1954, стр. 358 и 359), которое можно было бы сопоставить со слав. *Velesъ*, *Volosъ* (Иванов, 1965, стр. 285; Jakobson, 1969, § X). Вместе с тем рассмотренные выше (гл. II) сочетания типа лтш. *veļa kauls* (лит. *navì-kauls*, др.-чеш. *kost návná*, русск. *навья косточка*), выступающие в ритуальном значении, можно сопоставить с хеттским [(uzu)]*u̯allaš ḫaštai* 'Knochen der Keule', употребляемым в ритуалах (в частности, во время хеттско-хурритского праздника Исува) в следующем контексте (KUB XXXII 128 II 24—29): nam-ma [uzu][(ŠÀ)] pa-aḫ-ḫu-e-ni-it za-nu-u̯a-an-zi [uzu]GAB-ma-[(kán)] [uzu]u̯a-al-al-la-aš (ср. KBo XV 49 I 12 [uzu]u̯a-al-la-aš-ša) ḫa-aš-ta-i [uzu]*Ga-DU*-i̯a mar-kán-z[i] ma-aḫ-ḫa-an ma-zé-i̯a-ri nu-uš-ša-an [uzu]GAB u̯a-al-la-aš ḫa-aš-ta-i [uzu]*QA-DU* [uzu]ŠÀ-i̯a [GIŠ]ir-ḫu-u-i-ti ti-an-zi 'Außerdem kochen sie das Herz mit Feuer. Die Brust, den Knochen der Keule und den Bug aber zerlegen sie. Sobald er kocht, legen sie die Brust, den Knochen der Keule, den Bug und das Herz auf den Korb' (Dinçol, 1969, стр. 29 и 37, ср. там же о термине *u̯alla-* 'кострец' как 'einen Fachausdruck der Metzgerei'; согласно ранее предлагавшимся объяснениям термина, он имеет значение 'нога, часть ноги, бедро', ср. выше о приурочении балтийских и славянских терминов к части ноги).

Помимо рассмотренного выше хеттского ритуала и мифа, относящегося к Богу Грозы, можно привести некоторые сходные или интересные в данной связи мотивы из других архаических хеттских мифов и ритуалов. Так, в мифе о возвращении исчезнувшего Бога Грозы (само исчезновение этого Бога, обеспечивавшего плодородие, сопоставимо с разобранным выше мотивом *укрывания* носителя плодородия, богатств и т. д.) дважды встречается формула «Бог Грозы в храме Пирвы» — $^{d}$IM-aš-za I-NA É$^{m}$P[í-ir-u̯a]. KUB XXXIII 32 II 2, 6 (ср. выше о *Piru̯a* в связи с *peruna*), ср. имя Пирва уже в каппадокийских табличках, где хетто-лувийский характер его вероятнее, чем хаттский. В том же мифе в части об исчезновении Бога Грозы речь идет о воздвижении дерева *ei̯a* перед Богом Грозы ($^{d}$IM-ni pét)a-an $^{GIŠ}$e-ya-an ar-ta), на которое подвешиваются овечье руно (внутри него — овечий жир) и другие предметы (см. о подобных текстах в связи с деревом *ei̯a* выше, глава 2). Наконец, существенно, что сохранился (к сожалению, в отрывках) мифологический текст о Пирве и царице (Bo 6483, Laroche, 1965, стр. 114 (-174), где можно предполагать наличие мотивов связи божества Пирвы с богатством ($^{d}$Pí-ir-u̯a-aš ḫa-ap-pí-na-aḫ-. . .), с орлом (ḫa-ra-an $^{d}$Pí-ir-u̯a. . .) и т. д.

Сопоставление этих текстов подтверждает гипотезу, по которой и приведенный выше миф о Боге Грозы и драконе отражает не только протохеттскую традицию, с которой соответствующий индоевропейский миф может сравниваться лишь типологически и/или ареально, но и собственно анатолийскую индоевропейскую традицию.

## Глава 5

# К ТИПОЛОГИЧЕСКОМУ И АРЕАЛЬНОМУ ИСТОЛКОВАНИЮ МИФА О ПОЕДИНКЕ ГРОМОВЕРЖЦА СО ЗМЕЕМ

1.0. Некоторые основные итоги реконструкции мифа о поединке Бога Грозы с его противником суммированы в табл. 1, где воспроизводится как последовательность мотивов, составляющих миф, так и набор основных элементов этого мифа. Во всех составных частях реконструированной сюжетной схемы наблюдается повторение одних и тех же ключевых образов, тем, атрибутов, что позволяет в соответствии с известными идеями Леви-Стросса о структуре мифа записать синтагматическую последовательность этих частей также и в соотношении с парадигматическим набором основных элементов мифа и выступающих в нем классификаторов. Вместе с тем парадигма основных элементов — атрибутов главного пер-

сонажа мифа предопределяет диапазон основных этимологических толкований его имени, рассмотренных выше на примере конкретных языковых воплощений.

Основные элементы мифа, указанные в табл. 1, делятся на двух главных героев мифа (I, II), предикаты («функции» по В. Я. Проппу, III—VIII) и классификаторы разного рода: названия стихий («элементов», IX—XIV), которые позволяют предположить отражение в мифе древней классификационной системы наподобие тех, которые встречаются в древних культурах Азии и Центральной Америки; конкретные классификаторы, связанные с культурой, в частности скотоводческой (XV—XVIII и, возможно, XIX, где человек выступает в ряду животных, что могло бы найти типологические параллели в древних скотоводческих культурах Ближнего Востока с характерным для них симбиозом человека и животного, закрепленным в праве и религии, ср. функциональную эквивалентность приношения в жертву человека и коня и т. п.; ср. также вхождение тех же зооморфных классификаторов в разветвленные классификационные системы типа древнекитайской, где еще сохранялась связь зооморфных символов с древним социальным членением), космические классификаторы (XX—XXI) и абстрактные (XXII—XXV), которые подтверждают ту же гипотезу о наличии классификационной системы и позволяют даже уточнить количество входивших в нее элементов. Существование классификационной системы предполагает взаимозависимость между определенными рядами элементов (и определяемую этим избыточность языка мифа): низ — вода — змей, верх — огонь — герой мифа и т. д. Для раскрытия древней структуры мифа особенно важно повторение одного и того же его парадигматического элемента в разных его синтагматических составных частях, ср. камень (роль камня в этом мифе может разъяснить ритуальную значимость камня (*lapis*) римского Юпитера-громовержца), дерево, рог (о рогатом змее см. выше, о рогатом Перкунасе—Balys, 1937, № 320—344, стр. 167—168, ср. название быка *Perkūnragis*, там же, № 281, стр. 165), конь, четыре и т. д. Особенно существенно то, что некоторые из таких повторяющихся элементов («скользящих классификаторов») относятся и к герою мифа, и к его противнику: камень служит средством укрытия для противника героя и для скота, им похищаемого; соответственно камень выступает в качестве объекта поражения со стороны героя мифа, но вместе с тем камень, каменная скала служит местом обитания героя, а каменный молот или другие каменные орудия (позволяющие дать приблизительную археологическую датировку мифа) — его оружием. В отчасти сходной двоякой функции выступают дерево и конь (также важный для археологической датировки мифа), ср. также рог как атрибут обоих главных персонажей мифа. В ряде версий, принадлежащих неиндоевропейским традициям, герой мифа, преследуя змея, оборачивается в разных животных (сходных с теми, которых можно найти в славянской традиции, ср.,

Таблица 1
**Структура мифа**

| № эпизода (составной части) | I. Герой мифа | II. Противник героя мифа | III. Нахождение, обитание | IV. Похищение | V. Укрывание |
|---|---|---|---|---|---|
| | Основные элементы мифа | | | | |
| 1 | Бог Грозы; Бог | | на горе, на небе, у вершины | | |
| 2 | | Змей | у корней или в дупле | | |
| 3 | Бог Грозы; молния (орудие Бога Грозы) | Змей | скота в пещере | скота змеем | скота |
| 4 | Бог Грозы; молния (орудие) | Змей | | | Змей под деревом, под камнем (под человеком, конем, коровой) или превращение змеи в них же |
| 5 | | Змей | в воде | | |

Таблица 1 (*продолжение*)

| № эпизода (составной части) | VI. Освобождение | VII. Преследование | VIII. Убийство | IX. Камень | X. Дерево |
|---|---|---|---|---|---|
| | Основные элементы мифа | | | | |
| 1 | | | | Скала | вершина мирового дерева; дуб |
| 2 | | | | Камень | Корни мирового дерева или дупло дуба |
| 3 | скота | | | Скала | |
| 4 | | Богом Грозы змея | Убиение Богом Грозы змея | Камень — место укрытия; камень и каменная туча — орудие Бога Грозы | дерево — место укрытия; дерево — орудие Бога |
| 5 | вод | | змей убит | | Обрубленное дерево как образ убитого змея |

Таблица 1 (*продолжение*),

| № эпизода (составной части) | Основные элементы мифа | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | XI. Металл | XII. Огонь | XIII. Вода | XIV. Воздух (ветер) | XV. Шерсть |
| 1 | золото, серебро, бронза (идола) | молния (атрибут Бога Грозы) | | | |
| 2 | | | вода | | шерсть |
| 3 | | молния (орудие Бога Грозы) | | | овечье стадо |
| 4 | | молния (орудие); огневая туча (орудие); огонь от сухого дерева и от жерновов | водяная (дождевая) туча (орудие Бога Грозы) | ветровая туча (орудие Бога Грозы) | козел в связи с Богом Грозы |
| 5 | | | Вода, реки, дождь | | |

Таблица 1 (*продолжение*)

| № эпизода (составной части) | Основные элементы мифа | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | XVI. Рога | XVII. Корова | XVIII. Конь | XIX. Человек | XX. Солнце |
| 1 | рог Бога Грозы | | конь, кони (атрибут Бога Грозы) | | на небе, где Бог Грозы |
| 2 | рогатый змей | | | | |
| 3 | рогатый скот | коровье стадо | конское стадо | люди (заточенные змеем) | |
| 4 | | корова как укрытие для змея | конь как укрытие для змея; конь или кони Бога Грозы | человек как укрытие змея | |
| 5 | рогатый змей | | | | |

Таблица 1 (*окончание*)

| Основные элементы мифа | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| № эпизода (составной части) | XXI. Месяц | XXII. Верх | XXIII. Низ | XXIV. Цвет | XXV. Постоянное число |
| 1 | на небе, где Бог Грозы | место обитания Бога Грозы | | рыжий, красный, белый | четырехчленность Бога Грозы; четверг; 3; 7; 9 |
| 2 | | | Место обитания змея | черная шерсть | три (как множитель в 12 атрибутах змея) |
| 3 | | | | | четыре стада (четыре вида животных) и люди— пятый элемент |
| 4 | | место, откуда Бог Грозы преследует и поражает змея | место, куда прячется змей | белые (и черные) кони Бога Грозы; красный камень | четыре - или двухколесная колесница и четыре или два коня Бога Грозы; три (или четыре) вида туч (орудий) |
| 5 | | место, откуда льется дождь | место, где вода | | |

например, в ней превращение героя в кота), что обычно характеризует самого Змея (ср. превращение Ра в кошку, убивающую мирового Змея под сикоморой — образом миррового дерева в рассматриваемом ниже древнеегипетском мире), ср. также превращение Бога Грозы в барана в различных африканских традициях.

Предложенная в табл. 1 схема может рассматриваться как основание для выявления типологически сходных построений и в других традициях — как в том, что касается схемы в целом, так и в том, что относится к отдельным деталям. Учитывая исключительно широкую распространенность этого мифа и отдельных его частей, приходится в дальнейшем изложении ограничиться лишь некоторыми типологическими параллелями, имеющими преимущественный интерес именно в связи с балтийскими и славянскими фактами.

1.1. Прежде всего следует обратиться к кругу аналогий рассмотренному мифу в других индоевропейских традициях, которые в принципе могут оказаться и генетически связанными с балто-славянским мифом, хотя в реально засвидетельствованных ва-

риантах они обычно связываются с персонажами, носящими другие имена, нежели в исследованном уже мифе.

Кроме уже упоминавшихся индоевропейских параллелей (индо-иранских, древнескандинавских и т. д.), особое внимание должны привлечь многочисленные древнегреческие и анатолийские варианты мифа. Значение именно этих традиций (Балканы, Малая Азия) в сохранении мифа тем больше, что именно они образуют соединительное звено между североевропейским ареалом (Скандинавия, Прибалтика, Белоруссия) и ближневосточной зоной (Двуречье и смежные территории), имеющей продолжения далее на восток (Иран, Индия и т. д.).

В древнегреческой традиции засвидетельствован ряд вариантов мифа о поединке, разобранных недавно Фонтенроузом (см. Fontenrose, 1959; ср. в более общем плане Burke, 1960). Основная схема мифа может быть представлена в следующем виде:

1. Противник имеет божественное происхождение (он сын матери, связанной с Хаосом или обладающей хтонической природой, и отца-бога).

2. Местообитание противника (море, озеро, река, источник, дерево, пещера).

3. Внешние характеристики Противника, отличающие его от человека (гигантские размеры; формы чудовища, чаще всего змеи, но иногда других хтонических животных, а также волка, быка, лошади, орла и т. д.; сочетание человеческих и звериных элементов; наличие большого числа голов, рук, ног и т. д.; обладание смертоносным взглядом, дыханием, изрыгание огня способность к изменению облика; связь со смертью, нижним миром, ветром, бурей, потопом, голодом, чумой и т. п.).

4. Внутренние характеристики Противника и его действия (злонамеренность, скупость, обжорство, убийства, грабительства; запружение-закрывание (или осушение) рек с целью вызвать неурожай, голод).

5. Противник злоумышляет против божественного персонажа, связанного с небом (жажда власти над миром; мать или жена как подстрекательница злонамеренных действий).

6. Выступление божественного персонажа (Бог Неба или Бог, связанный с метеоролого-климатическими условиями).

7. Убийство божественным персонажем с помощью чудесного оружия Противника (разные виды оружия, помощь в поединке, бегство Противника и т. п.).

8. Близость божественного персонажа к поражению в поединке (временные неудачи, мотив соблазнения женой Противника и т. д.).

9. Окончательная победа над Противником (обман его посредством предложенного ему пиршества, использование магических средств и т. д.).

10. Посмертное наказание Противника (убийство, заключение в Нижнем мире или под горой, разрезание и повреждение

его тела; пиршество, отмечающее победу; ритуал очищения и установление соответствующего культа).

Наиболее известными воплощениями этой схемы в Древней Греции можно считать такие мифы, как миф о Пифоне (ср. одно из его имен ὄφις и представление его в виде змеи), поражаемом, в частности, Аполлоном; миф о победе Зевса над Тифоном, известный начиная с Гесиода; миф о Кикносе, поражаемом Гераклом (ср. в других версиях лапифов и дриопов в связи с мотивами камня и дуба, рассмотренными выше); мифы о драконах женской природы, ламиях и т. д.

Рис. 2. Рельеф из Малатьи, изображающий поединок Бога Грозы и Дракона

Хеттские версии мифа о поединке Бога Грозы с его Противником, включенные в разобранный выше ритуал, имеют целый ряд существенных сходств с мифом о Тифоне (см. Porzig, 1930, стр. 379—386; Seippel, 1939, стр. 36—40; Walcot, 1966, стр. 1—26; West, 1971). В частности, отмечается сходство в отношении мотива 8-го пункта схемы — временное поражение божественного персонажа в начале поединка, потеря им некоторых частей тела и помощь в дальнейшем со стороны богини-женщины (Инара, Афина). Отдельные важные детали хеттского мифа (например, сведения об оружии) могут быть извлечены при анализе скульптурного изображения поединка Бога Грозы и Иллуянкаса: Malatia (см. рис. 2).

1.2. На смежной с Хеттским царством территории в Угарите известны два ханаанских варианта разбираемого мифа. В одном из них противник Бога Ваала выступает как море и смерть. Характерно также нахождение богов на Горе Севера (Ṣapân, Zaphôn). Другой ханаанский вариант — миф об Aqht в текстах из Рас-Шамры. Помимо таких деталей, совпадающих с хеттским (и другими разобранными выше) мифом, как мотив угощения, в этой эпической поэме выделяется обращение к облакам с просьбой принести дождь во время засухи, дать росу и т. д. (I D, 39 и след.). См. Aistleitner, 1959; Mendelsohn, 1955, стр. 224—261; Kapelrud, 1952, стр. 13—27; Gaster, 1950, стр. 115—224 и др. Те же мотивы

есть и в мифе о Ваале, Боге Дождя, который разными своими атрибутами (ср. молнию) связан с дождем и плодородием. Характерно, что в этом мифе, как и в хеттском, Бог Дождя сначала терпит поражение, а затем уж добивается победы. В конце же ханаанского мифа Ваал гибнет («подобно быку»), после чего совершается ритуал обливания в котором принимают участие разные боги во главе с Элем. То, что в других проанализированных мифах распределено между божественным персонажем и его противником, в мифе о Ваале в значительной мере объединено в нем самом. Отсюда в Ваале сочетание черт бога и дракона и мотив его собственной смерти в конце мифа.

Наиболее ранние ближневосточные версии рассматриваемого мифа, где отчетливее всего сохраняются черты первоначального космогонического описания, засвидетельствованы в Двуречье уже в III тысячелетии до нашей эры. Среди этих версий более других известно описание поединка бога Мардука с чудовищем Тиамат, в котором отмечаются мотивы пиршества богов, поединка и победы Мардука, расчленения тела чудовища, перекрытия верхних вод, устройства врат и запоров, удерживающих дождевые воды, и наступления плодородия. Наряду с этим мифом существовали и другие варианты, как, например, история убийства гигантского морского Змея Лаббу или рассказ о поединке между повелителем южного ветра Нинуртой и крылатым драконом Асагом. В последнем мифе Нинурта поразил Асага копьем и тот свалился обратно в подземную страну Кур. Из распоротого плеча дракона хлынули горько-соленые воды, заполнившие реки, озера, впадины. Свежая вода исчезла, и все живое стало страдать от жажды (этот мотив является общим и для всех хеттских мифов об исчезающем и возвращающемся боге плодородия, для угаритских мифов о Ваале, после смерти которого наступает засуха, для древнейших мифов Двуречья, в том числе для цикла мифов о боге плодородия Таммузе, и Египта). Тогда Нинурта стал бросать *камни*, лежавшие у входа в подземное церство Кур, в Тигр, они преградили путь горько-соленым водам. Ср. тот же мотив заграждения вод камнями в преданиях об осилках, где — в отличие от этого мифа — преграждаются не плохие воды, а хорошие, несущие плодородие, и поэтому само преграждение имеет отрицательную функцию, как и преграждение вод Змеем в реконструируемом мифе. Подобно тому, как само действие преграждения вод и сами воды могут быть положительными и отрицательными, так и камни, выступающие в этом мотиве, в месопотамском мифе делятся на злые (имеющие разрушительную функцию и обитаемые злыми демонами) и добрые (имеющие положительную функцию и обитаемые добрыми духами). В результате преграждения горько-соленых вод наступило половодье: свежие воды хлынули на поля, и наступило плодородие. Другим вариантом мифа о змееборстве является эпизод из эпоса о Гильгамеше, где герой сражается со Змеем у дерева ивы, прообразующего мировое древо. Ср.: úr-bi-a muš-$tu_6$ (?)-nu-zu-e sag-giš

Рис. 3. Вавилонский бог Мардук

ba-an-ra pa-bi-a mušen IM-du-gud$^{mušen}$-dè amar-bi šu ba-ši-in-ti, см. Kramer, 1938, стр. 93—94. «У его (дерева) корней змею, что не знает заклятья, он убил, в его ветвях у птицы Имдугуд птенца взял». В этой шумерской поэме «Гильгамеш и ива» начало самым тесным образом связано с космогоническими мифами, а конец (изготовление священного барабана, путешествие в преисподнюю) сближается с ритуалами шаманского типа. Эпизод с поединком Гильгамеша и Хувавы (Хумбабы), хозяина леса, также отражает некоторые черты мифа. Ср. семь чудовищ, охранявших путь к Хуваве; семь кедров, срубленных Гильгамешем, в результате чего Хувава сдался на милость победителю (ср. выше мотив укрывания противника Бога Грозы в деревьях); интересно, что Хувава кричит, как *гром*, ср. «Хувава — *гром* его — *потоп*» (Дьяконов, 1961, стр. 157). Подробнее о соответствующих мифах Двуречья, кроме уже указаной литературы, ср. Kramer, 1944, стр. 205—215; Oppenheim, 1947, и др.

1.3. Уже на примерах мифов Двуречья видно, насколько они отличаются от схемы восстановленного выше балто-славянского и индоевропейского мифа. Пожалуй, еще значительнее отличия соответствующих мифов в другой архаической традиции — древнеегипетской, хронологически и территориально связанной с месопотамской традицией. Наиболее близкая параллель восстановленному мифу содержится в древнеегипетском описании борьбы Бога Солнца Ра со Змеем, которое, в частности, сохранилось и как составная часть заговора от укуса змеи, с чем можно сравнить отзвуки мифа о поединке Бога Грозы со Змеем в аналогичных восточнославянских заговорах, разобранных выше. В отличие от других мифов в египетских текстах речь идет о *ежедневно* повторяющемся поединке Солнца со Змеем Апопом. Каждый день Апоп выпивает всю воду, и каждый день Ра, побеждая его, заставляет Апопа изрыгнуть обратно проглоченную воду: «Обессилены дети восстания, ибо стал Ра владыкой над ними, пали подлые под ножом его, и Змей изрыгнул поглощенное. . . Силен Ра, слабы враги!. . Сыт Ра, голодны враги! Напоен Ра, жаждут враги!. .» (Матье, 1956, стр. 41; Budge, 1910). К деталям битвы ср.: «Поражает злотворящего дракона и разрубает позвоночник его, разди-

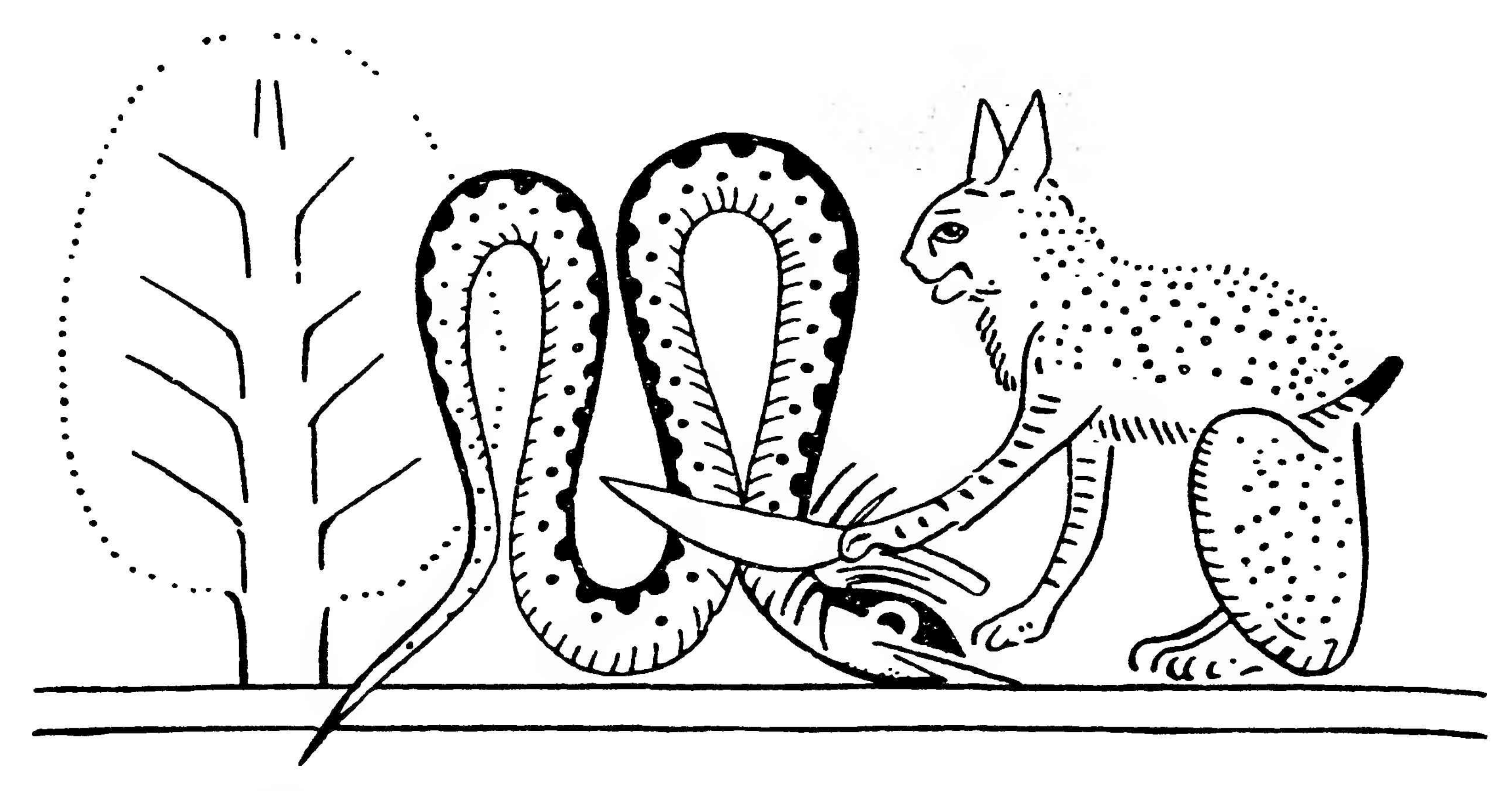


Рис. 4. Древнеегипетский Бог Солнца Ра (в образе кота), поражающий змею под сикоморой

рает его пламя, и огонь пожирает его. Побеждает его Исида, и ранит его Нефтида, поражает Тот его мечом и низвергает его. Великая Девятка сражается с ним. . .». Указанный выше текст, входивший в заговор, скорее подчеркивает временную победу Змея, ужалившего Ра: «И ужалил его могучий Змей, и огонь жизни стал из него выходить, и он поразил живущего в кедрах» (Матье, 1956, стр. 89). Из других древнеегипетских мифов существенные параллели в деталях обнаруживаются в рассказе об истреблении людей, кончающемся аналогом заговора против змей: «Да поразят змей твоих, находящихся в тебе! Вот они будут страшиться меня, пока я существую. Ты ведь знаешь все волхвование их. Пойди же к месту, где находится отец мой Нун, и скажи ему: «Остерегайтесь змей и в земле, и в воде!» И да опишешь ты гнезда змей твоих, находящихся в тебе, говоря: «берегись, да не повредите вы кому-нибудь. . .» (Матье, 1956, стр. 89). Из этих параллелей особенно следует отметить приготовление пиршества для богов с повторяющимся мотивом пива, в частности в связи с годовым праздником: «Пусть приносят ей сосуды с *пивом* во время *годового праздника*. . .» и т. п. Та же сюжетная схема поединка двух мифологических персонажей обнаруживается и в мифе о Горе и Сете, который переосмыслен в духе специфической для Древнего Египта дуалистической картины мифа (ср. Needham, 1968, а также ниже, глава 10, где подробнее говорится о бинарных оппозициях в древнеегипетской мифологии). Вместе с тем к ближневосточным мифам об исчезающем и возвращающемся боге непосредственной параллелью является цикл мифов об Осирисе, где подчеркивается его поражение и расчленение на части, вызвавшее неурожай и голод. К литературе вопроса о древнеегипетских мифах и о культе змей ср. Hopfner, 1913; Amelineau, 1905; Bruyère, 1930; Budge, 1934,

не говоря о соответствующих разделах в общих работах по древнеегипетской мифологии.

1.4. Значительное число параллелей к названным древнеегипетским мифам обнаруживается в разных африканских традициях. Прежде всего речь идет об общеафриканских представлениях о о змеях—поглотителях вод, чаще всего выступающих в виде радуги. В некоторых случаях Змей-Радуга борется с Сыном Солнца (ср. выше о детях Солнца в реконструированном мифе), см. Baumann, 1936, стр. 197; Ellis, 1890, стр. 47 и след. Для ряда традиций характерно представление о Змее, тело которого находится под землей, а голова в небе, или о подземном Змее, выпивающем воду облаков. Обычным противником такого Змея выступает солнечный змееборец. Убив Змея, он вызывает тем самым дожди. Ср. также представления об Айдо Хведо (Aido-Hwedo) — Змее-Радуге в Дагомее и т. п.

Этот мотив Змея-Радуги имеет широкое распространение и вне африканского ареала. Так, в Индии у племен мунда в рамках той же сюжетной схемы Змей-Радуга (Lurbing) имеет положительную функцию: он прекратил огненный дождь, посланный Творцом с неба для истребления людей. При виде радуги говорят: «Не будет больше дождя, *lurbing* уничтожила дождь». Аналогичное представление известно в Монголии, в Китае и в Японии, где часто радуга называется «змеей» (см. Невский, 1934, стр. 371 и след.). У малайцев радуга называется по тому же принципу с прибавлением различных эпитетов (см. Skeat, 1909, стр. 14—15). В Австралии известны ритуалы вызывания дождя посредством убийства змеи и установления растительного символа, прообраза радуги, над змеей, а также ритуалы, в которых танцами отгоняют дождь и страшного Змея-Радугу (см. Chaseling, 1957), ср. также австралийские поверья о связи Змея-Радуги с плодовитостью и прародительницей-землей (см. Radcliff-Brown, 1946). Образ Змеи-Радуги распространен и в мифах американских индейцев, см. Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968, 1971, индексы под arc-en-ciel и serpent.

Другой вариант представлений о змеях, объединяющий африканские традиции с древнеегипетской, предполагает образ змей—охранительниц источников. Иногда за право пользования водой змея требует выкуп в виде девушки. Убийство змеи героем связано с получением доступа к воде. Распространенным является и представление о Змее—хранителе истоков Нила, с чем сопоставимо известное древнеегипетское изображение Змея, охраняющего истоки Нила (см. Baumann, 1936, стр. 194 и след.; Hambly, 1931; Матье, 1956, стр. 42 и след.).

Вместе с тем в разных африканских традициях отмечаются и такие параллели, особенно в том, что касается атрибутов Громовержца, которые довольно точно соответствуют деталям индоевропейского мифа о поединке Бога Грозы с его противником.

Даже в такой архаичной и изолированной традиции, как бушменская, сохраняются и миф, и соответствующий ритуал. В мифе дождь представляется в виде быка, похитившего самку-газель и пораженного одним из первых мифологических героев. Бык-дождь живет в яме, наполненной дождевой водой. При выходе его из ямы начинается дождь. Основной обряд вызывания дождя как раз и состоит в том, что колдун имитирует вытаскивание быка из ямы на поверхность земли. После этого «быка» волокут по земле, которая должна быть орошена. Змеи и лягушки принадлежат быку-дождю, и их нельзя убивать и есть. Интересно, что бушмены в свете этого мифа интерпретируют изображение быка в наскальной живописи тех мест, где они обитают. См. Bleek, 1929, стр. 308, 1931, стр. 168 и след.: 1931a; Schapera, 1930, стр. 178 и след.; Шаревская, 1964, стр. 43. В этом варианте ритуала и мифа можно предположить одну из наиболее архаичных разновидностей соответствующих представлений (в отличие от рассмотренных до сих пор мифов здесь бык-дождь, обитающий внизу, в водной стихии, поражается культурным героем; змей же, напротив, запрещено убивать). Ритуал убийства быка с целью вызвать дождь отмечается и у масаи (см. Kersten, 1869, стр. 25). Главный бог масаи Н'гаи связан с небом и с грозой. Считалось непочтительным прятаться во время дождя под деревом или в хижину. Во время большой засухи устраивались обряды, в которых видную роль играло взывание к Н'гаи с просьбой дать дождь, урожай, военную удачу. В крайних случаях приносили в жертву быка. Другая параллель — в описании Н'гаи: его взгляд — молния, его крик — гром (см. Baumann, 1894, стр. 163). Ср. выше сходный образ из «Гильгамеша». Сходный Бог Громовержец известен у йоруба под именем Шанго. Гнев бога, в частности против колдуна, проявлялся в насылании молнии. Пораженное имущество принадлежало Богу и его жрецам. Многие атрибуты Шанго, включая и те, которые явно более позднего происхождения, напоминают то, о чем уже писалось выше (лук, меч, каменные неолитические топоры в качестве оружия Громовержца, дворец с бронзовыми стенами, обилие коней, которые для Африки являются достаточно поздним мотивом, и т. п.), см. Talbot, 1926, стр. 32 и след. Другая интересная подробность — появление Бога Шанго в бараньей маске, чему соответствуют изображения божества неба Ниание с бараньей головой (бауле, Берег Слоновой Кости) или представление Бога Молнии у фао (Дагомея) в виде барана и т. д. Ср. выше о возможности трансформации персонажей реконструированного мифа в баранов. Одно из двух главных божеств у бамбара Фаро, характеризующееся двуполостью, выступает как «начало начал». Кроме того, он повелевает водными стихиями, грозой, градом, радугой, Как и Шанго, он снабжен неолитическими топорами, служащими ему оружием. Во время засухи к ним обращаются с просьбой вызвать грозу. Их хранят в святилищах. См. Dieterlen, 1951, и др. Фаро не только двупол, но и двуприроден: отчасти его

облик человеческий, а отчасти рыбий. Возможно, что в этих характеристиках Фаро следует видеть специфическую черту ряда африканских мифов, в которых Герой и его противник сливаются воедино.

1.5. В отличие от африканских представлений о Боге Грозы соответствующие евразийские мифы характеризуются совпадением с разобранным выше славянским и балтийским мифом не только в отношении отдельных черт, но иногда и сюжета в целом, и обоих главных персонажей мифа.

1.5.1. Географически некоторые из западноазиатских мифов примыкают с востока к очерченному выше восточносредиземноморскому ареалу и вместе с тем обнаруживают столь полное совпадение с балто-славянским мифом, которого нет в ближневосточном ареале. Особенно поучительны в этом отношении данные абхазской мифологии (см. Аджинджал, 1969, стр. 265—266, 273; Джанашиа, 1960; Чурсия, 1957). Абхазский Бог Грома и молнии Афы метал во время грозы в дьявола (аҽстаа), садившегося на деревья, на животных и на людей, железные стрелы (*абарзал*), специально изготовляемые для него кузнецами. По поверью, такие стрелы Бога Грома разбивали деревья. Сохранился текст проклятия, которым клеймили вора или обидчика в Илорском святилище: «Как этой стрелой всемогущий Афы раздробляет деревья-гиганты в щепки, так да раздробит Святой Георгий голову вора (обидчика)». Иногда подобные стрелы втыкали в дерево и приносили в кузницу божества кузни Шашвы. Из другого оружия Афы упоминаются пули (ахы) и огромное ружье, стреляя из которого Афы пугал своего противника, не имея в то же время права его убить, так как он был ближайшим его родственником — сыном сестры Афы (т. е. относился к одному и тому же материнскому роду). От грозы можно было скрыться только под грабовым деревом, поскольку с ним Афы находился в родстве и не мог поэтому направлять на него своих ударов (ср. тот же мотив в связи с Громовержцем и дубом в индоевропейской традиции). У абхазов, как и в индоевропейской традиции, считается, что Громовержец во время грозы поражает дуб. Поэтому, хотя дуб и считается священным деревом, абхазы вырывают его с корнем, если он растет вблизи жилища. Грабовые же деревья, наоборот, разводят вокруг дома. Деревьям, в которые ударяла молния, абхазы, как и черкесы (Малия, 1970, стр. 90 и след.; Люлье, 1862, стр. 133), поклонялись, с чем связан культ дуба. Дуб, гора и кузница (см. ниже о сакральной роли кузнецов и кузнечного дела) считались тем местом, где приносится особенно важная клятва (ср. клятву дружины именем Громовержца Перуна связанного с дубом, горой и — см. ниже — оружием, изготовляемым кузнецами). В абхазском эпосе и сказках сохраняются следы сюжета, в котором противником является дракон *Агулшьап*, злой змей, змей-поглотитель, охраняющий воду от людей и требующий дани в виде девушки (см. Зухба, 1970, стр. 182 и след.).

В эпосе герой убивает дракона выстрелом из ружья или ударом сабли и тем самым спасает все население (в сказке он освобождает похищенную чудовищем сестру). Следы культа Змея-Молнии видят и в некоторых старинных абхазских орнаментах (Малия, 1970, стр. 82), чему можно найти соответствия в айнском орнаменте (Штернберг, 1936) и у пуэбло (Kurath, 1960, стр. 312 и след.) и т. п.

Ряд сходных представлений, связанных с сюжетом змееборства, отмечен и у других народов Кавказа. По поводу осетинского героя, связанного с грозой, Батрадза Дюмезиль давно уже отметил, что «старый поединок бога и демонов, лежащий в основе разных мифологических представлений о грозе, обнаруживается и здесь» (Dumézil, 1930, стр. 180). Осетинская пара Батрадз и Бог-Кузнец Kurd Alægon (об этимологии см. ниже) находит соответствие в такой же связи между божеством Qopala, связанным с громом и молнией, и Богом-Кузнецом *Pirkuša*, который изготовляет особый наконечник для стрелы *Qopala* (Charachidzé, 1968, стр. 337—362). Божество *Qopala*, снабженное палицей *laxṭi*, убивает посредством своего оружия злых демонов (Devi), разбивает скалы и бросает камни. Сам он в борьбе с демонами укрывается на скале; существуют также и культ 'камня Qopala'. Особое значение в свете балтийских и славянских данных имеет связь мельничных колес с этими мифологическими представлениями (ср. древнее редуплицированное название колеса *borbal*, которое часто означает мельничное колесо или мельницу, ср. выше о жерновах, наподобие мельничных, из которых Перкунас высекает молнию, и об этимологической связи названия мельничного колеса и жернова).

Ряд указанных черт подобных западноазиатских мифов находит близкие параллели и в Восточной Азии.

1.5.2. Так, например, у бурятов Громовержец *Asan-sagan-tengeri* вступает в поединок со злыми духами, которые, услышав раскаты грома, прячутся за деревья и за камни, где Громовержец поражает их огненными стрелами, приготавливаемыми особыми кузнецами. Стрела, вонзившаяся в землю, превращается в камень, используемый в магических целях (Хангалов, 1890, стр. 7; Потанин, 1883, вып. IV, стр. 141, 184). Подобное использование громовых топоров (*этиҥсүгэтэ*), громовых камней (*сата*) широко практиковалось якутами. С их помощью лечили болезни, охраняли скот, вызывали нужную погоду и т. п. Впрочем, как лекарство для людей и для скота использовались и щепки разбитого молнией дерева (как и у бурятов); в частности, зажженными щепками отгоняли дьявола, поскольку дьяволы были основными противниками Бога Грома у якутов. Когда начиналась гроза, восклицали: «Вверху обитающие дьяволы, летите кверху; внизу обитающие дьяволы, проваливайтесь вниз!» (Худяков, 1969, стр. 274 и след.). Сходные поверья и связанные с ними обычаи (например, использование белемнитов) отмечены и у киргизов (см. Потанин, 1881, стр. 92). У народов того же круга в разных вариантах представлен сюжет о сыне неба, которому нанесено повреждение (в частности,

выкололи глаза, ср. сходный мотив в хеттском мифе о Боге Грозы). Громовник (см. Потанин, 1882 и др.) бьет молнией в того, кто обидел сына неба, — бурундука, сурка, летягу, которые пытаются спрятаться за дерево; ср. сходный мотив преследования Громом, производимым Тэнгри, Арахын-Шиткура, прячущегося за деревьями и дразнящего Тэнгри, выставляя ему *палец* (Потанин, 1883, вып. IV, стр. 140 и след.). С помощью астрономического кода сходный мотив воплощается у алтайских народов в сюжете частичного поражения божественным противником большого червя Уркера, который спасается, поднявшись на небо и превратившись в Плеяды (ср. выше о назывании Плеяд именем *Волосыни*, тождественным имени противника Бога Грозы). Вместе с тем когда некий стрелок, хотевший погубить жизнь на земле, стрелял в Плеяды, то Бог незаметно заменял пораженную стрелу целой. Потерпевший неудачу стрелок отрезал себе большой палец (*эркек*), зарылся в землю и превратился в сурка. Интересно, что в ряде записей стрелок называется *Ерхе (Ерке)-Мерген*, ср. имя сына неба *Ерке* (см. Потанин, 1916; ср. выше о сыновьях Перкунаса в литовских поверьях и о «детях солнца» — Неба в разных индоевропейских традициях). Другая мотивировка преследования Громовержцем своего противника, также широко представленная в индоевропейских традициях, состоит в воровстве скота, ср. бурятскую сказку, где речь идет о краже барана, за которую мстит сторож небесного Бога — дух грома, мечущий камень Бога на землю, чтобы поразить вора (Агапитов и Хангалов, 1883, стр. 7). В связи с отмеченным выше мотивом радуги заслуживает внимания то, что у якутов радуга может выступать в качестве похитительницы женщин (ср. мотив похищения радугой-змеей женщин), см. Горохов, 1883. Бурятское предание отмечает, что *тенгрии*, вызывающие молнии, изливают на землю особого рода «звериное молоко» (*urak*), которое может снова восходить к небу подобно белемнитам (Хангалов, 1890, стр. 7), ср. выше об аналогичном сочетании мотивов молока и белемнитов. Не менее существенная параллель к приведенным выше восточнославянским и древнеиндийским представлениям есть на Алтае, где распространено поверье о том, что молния производится столкновением двух камней, которые трет друг о друга дракон (Потанин, 1883, вып. IV, стр. 141). Следует отметить, что представление о драконе как источнике грома, широко распространенное в Центральной Азии (как и к северу и востоку от нее), может рассматриваться здесь как ареальное явление, связанное с китайским влиянием (ср. lu/ulu/ как название грома в ряде языков Центральной Азии и кит. *лун* 'дракон', 'гром', см. Harva, 1938, последнее слово засвидетельствовано в китайских текстах как переводной эквивалент др.-инд. *naga*, ср. *naga-rājā*, в частности, в значении 'хозяин источника' и кит. *ван-лун*).

Другой ареальный сибирский вариант персонажа, связанного с громом, — особая птица «Гром-птица», находящая параллели и в других ареалах, сильно удаленных от данного, ср. Гром-

птицу в славянской традиции, с одной стороны, и у американских индейцев, с другой. Так или иначе связаны с Гром-птицей и некоторые другие варианты громовержцев, ср. *Ilja-muri* 'Илья-орел' у алтайских телеутов, идентичный *tengeri-purkan*'у, 'живущему на двенадцатом небе' (Штернберг, 1925, стр. 733), или летающий дракон с крыльями, производящими гром, и с рыбьей чешуей (ср. выше о Фаро), или разные варианты птиц — железная, черная и т. д. (см. Harva, 1938, там же литература вопроса; ср. о железной птице у эвенков — Василевич, 1969, стр. 211). Как и в индоевропейской традиции (ср. выше небо-камень), некоторые уже известные мотивы связываются не непосредственно с Громовержцем, а с Богом Неба (ср. мотив упавших камней и принесения им жертвы во время засухи), который в свою очередь соотнесен с Землей как со своей женой (ср. сходный мотив в связи с Громовержцем), см. Трощанский, 1902, стр. 33; Банзаров, 1891, стр. 8, и др. В некоторых традициях Северной Азии (кеты и смежные народы) также наблюдается неразличение Бога Грозы и Бога Солнца или Неба, хотя сохраняются следы сюжетной схемы (конфликт между Верховным Богом и его женой, превращение противницы Бога в животное, убегающее от преследования; связь стад животных, в данном случае — оленей с Богом Неба и т. п.). В качестве примера такого совмещения функций и сохранения основной сюжетной схемы можно привести кетскую мифологию, где главный бог *Es*' выступает как Бог Неба (Солнца), но в то же время это слово имеет и значение 'гром', ср. *ekŋ* 'громы' (ср. *es-qaj* 'большое темное облако' из *es+qaj*, 'гора', откуда можно реконструировать тождество гора-облако, как в индоевропейском, см. Иванов, Топоров, 1965а, 1969).

1.6. С указанным кругом фактов можно сопоставить явления синкретизма поклонения Небу и Грому в Древнем Китае, где верховному богу Шанди подчинялись духи дождя и грома. К Шанди начиная с Иньской эпохи обращались с просьбой воздействовать на духов дождя (Васильев, 1970, стр. 41; ср. там же об истолковании «громового» орнамента в связи с просьбами о дожде). С того же времени широко практикуются ритуалы во время засухи, суть которых состояла в длительном выставлении на солнце женщины-шаманки, воплощавшей собой засуху; в качестве крайней меры применялось сожжение такой женщины (Васильев, 1970, стр. 64). Эти обряды представляют собой особый интерес для реконструкции истоков сходных ритуалов в балканском ареале, где засвидетельствована вырожденная форма сожжения куклы с именем, произведенным от корня, обозначавшего 'жар' (см. выше, глава IV). Ритуал сожжения женщины во время засухи представляет собой как бы инверсию более распространенного обряда обливания женщины. Другой вариант сходного обряда связан с мольбой к Пань-вану (Пань-гу), демиургу Вселенной, о прекращении засухи: люди выходили на поля, неся его изображение, и обходили с ним посевы. В связи с исследуемой темой

образ Пань-гу представляет интерес в разных отношениях. Несмотря на то что Пань-гу основной персонаж мифов творения, он связан, и с громом и с дождем. По одному из сообщений, Пан-гу имел голову дракона и туловище змеи. Когда он «вдыхал — поднимались ветер и дождь, а когда выдыхал — гремел гром и сверкала молния . . .» (Юань Кэ, 1965, стр. 42, 324). По более распространенной традиции, Пань-гу был псом, возникшим из червячка, а потом приобрел человеческий вид, исключая собачью голову. Оружием Пань-гу были топор и долото. Его младший сын имел имя *Лэй* 'Гром'. Когда Пань-гу умер, из частей его тела возникли все основные элементы Вселенной, и даже пот его превратился в дождь и в росу (ср. выше о мотиве расчленения тела дракона и освобождения вод). Существенно, что Пань-гу не только совмещал в себе разные элементы Вселенной, но и нейтрализовал разные противопоставления, подобно упоминавшемуся выше Фаро. Характерно указание одной из версий древнекитайского мифа о том, что Пань-гу девять раз в течение дня становился то Богом Неба, то Богом Земли. Миф о Пань-гу, вошедший в систему китайской мифологии к тому времени, когда уже оформилась отчетливая сеть бинарных оппозиций, столь характерных для древнекитайской модели мифа (см. ниже, глава 10), вместе с тем отражает некоторые архаичные черты амбивалентности.

В позднейшей китайской традиции для сопоставления с приведенными выше фактами особый интерес представляет наличие пяти богов грома, т. е. «Патриарха Грома» (Лэй Цзу) и четырех богов при нем — Гром, Молния, Ветер, Дождь (ср. трех сестер — Гром, Ветер, Дождь в украинской сказке, см. Rokossowska, 1897, 1, стр. 38; Mykytiuk, 1967, стр. 316). Ср. выше другие типологические параллели такого рода (четыре Перкунаса, четыре бога дождя у майя и т. д.). Наибольшее значение для поздних ритуалов вызывания дождя имел культ Лун-вана 'Змея-царя'. Символ Лун-вана наказывали, выставляя под палящие лучи солнца, так же, как шаманку в более архаичных ритуалах (Васильев, 1970, стр. 406—407 и 401). Ср. также китайские надписи при обряде вызывания дождя: «Змея, которая задерживает дождь, дай ему хлынуть» (Алексеев, 1958, стр. 130).

1.7. Из других ярких параллелей к индоевропейскому мифу в Юго-Восточной Азии можно сослаться на поверья цоу (остров Тайвань), по которым метеоры («стрелы-звезды») «являются теми стрелами, которыми «дед небесный». . . стреляет в крабов на дне долин». «Дед небесный» узнается главным образом по его громкому голосу — грому. . . выражение «поет дед небесный» означает 'гремит гром'. Когда поет этот дед, духи деревьев и скал там и сям подражают ему в горах, отчего 'дед' гневается и расщепляет деревья и раскалывает камни. Молния. . . считается блеском глаз разгневанного «деда небесного». Дождь. . . тоже производится 'дедом', «поэтому во время засухи цоу вызывают дождь обрядом, обращенным к 'деду'» (Невский, 1935, стр. 66—67).

Кроме сходства в мотивах (деревья, скалы, стрелы и т. д.), следует обратить внимание на мотив *громкого голоса*, часто выступающий в мифах о Громовержце (ср. якутск. *этиг* 'гром', собств. — 'скажите' и этимологическую фигуру *Этиг эттэ* 'гром сказал', ср. кетск. *Eş d-eşij* 'Есь прокричал, прогремел' и выше приведенную цитату из «Гильгамеша»).

Большое число мотивов, присущих балто-славянскому мифу, повторяется в раннеяпонском сочинении исторического характера (написано после 713 года нашей эры) «Харима-фудоки». Ср. отрывок: «Это был Матати из рода Яхадзу. Он расчистил равнину Асихара, находившуюся западнее уездного управления, разработал и превратил ее в новые поливные поля. В это время [злой бог] змей Яцуноками со своими подручными змеями налетел на эти поля, окружил их со всех сторон и помешал их обработке. (Местные жители рассказывают: змей [здесь] считается божеством Яцуноками. У него тело змеиное, а голова с рогами. Люди убегали, спасаясь от несчастья, и если кто-либо оглядывался, то [змеи] разрушали его жилище, и он не имел потомков. На горных полях нашего уезда живет много змей.) И здесь Матати сильно разгневался, надел доспехи, в руки взял копье, поубивал и поразгонял змей. Затем он проследовал к подошве горы и на пограничном рву в качестве вехи водрузил большой шест. Обратившись к Яцуноками, он сказал: «Все, что выше этого места, пусть будет владением бога, а все, что ниже, — пусть будет землей людей. Отныне и впредь я буду твоим жрецом и буду вечно почитать тебя. Я прошу тебя, не посылай на нас несчастья и не гневайся».—Так он сказал, воздвиг храм и впервые совершил в нем моление. . . Мибуному-радзимаро впервые занял эту равнину и приступил к сооружению запруды. Тогда змей Яцуноками и его подручные змеи взобрались на дубы, росшие около пруда, и, хотя время проходило, они не уходили. Маро закричал громким голосом: «Этот пруд роется для того, чтобы облегчить людям жизнь, и что это за местные силы, которые не подчиняются царским велениям!» Обратившись к жителям, строившим плотину, он приказал: «Убивайте без жалости все, что вы видите: зверей, рыб и насекомых». И когда он сказал это, то напуганный змей и его подручные змеи сразу же убежали и скрылись. Этот пруд сейчас называют Сии. В окрестностях пруда растут дубы. В этом месте [из-под земли] выходит источник чистой воды, по нему и назвали пруд» (Древние Фудоки, 1969, стр. 41—42, ср. там же, стр. 264: *яцуноками* дословно 'долин Бог'). Этот текст представляет интерес как рассказ о построении храма, в котором смешиваются реальные черты с мифологическими наподобие ярославского «Сказания». Сама схема, как и ее заполнение во всех ключевых местах, полностью идентична рассмотренной выше схеме мифа с заменой Бога Громовержца героем-богатырем, как в восточнославянском эпосе. В связи с оппозицией бога и людей обращает на себя внимание четкое противопоставление верха (горы) и низа (долины),

ср. точную типологическую параллель противопоставления Перуна (горы) и Велеса (Подола) уже в древнейшем летописном источнике.

У некоторых народов того же ареала сюжетная схема мифа представлена как в форме, вполне сопоставимой с индоевропейской, так и в форме, которая могла предшествовать реконструированной. С типологической точки зрения в более древнем варианте мифа наряду с огненным змеем героем (или героиней) могло бы быть Солнце, ср., например, айнский миф о первичном Небесном Змее (ср. выше о небесном Змее-Радуге), который «спустился на землю не один, а со своей возлюбленной, богиней огня, правительницей мира, в сущности отождествляемой с солнцем.. . Согласно этому мифу, Небесный Змей, а впоследствии его небесное потомство спускались на землю в виде молнии, т. е. в виде зигзагообразной линии» (Штернберг, 1933, стр. 572). Последняя деталь могла бы помочь в истолковании роли мирового дерева и змея в реконструированном мифе и в соответствующих индоевропейских ритуалах, связанных с Богом Грозы: дерево эквивалентно змееобразной молнии (и через нее — самому змею) как звено, связующее небо и землю. В этой связи ср. этимологическую связь слав. **rajь* как обозначение мирового дерева и русск. *рай-дуга* 'радуга'. В одном из южноамериканских индейских мифов (Восточная Боливия) небо однажды упало на землю, но было приведено в его первоначальное положение змеем, который обвился вокруг неба и земли и продолжает держать их разъединенными до сих пор (Métraux, 1942, p. 26), выступая в функции мирового дерева.

Эти факты и другие, им подобные, позволяют высказать предположения о реконструкции еще более древнего прототипа мифа. Речь может идти о мифе, где змей играет не отрицательную, а положительную роль, являясь основным героем мифа или одним из двух героев (в дуальном космогоническом мифе). В славянской традиции, как и в некоторых других индоевропейских (и у огромного числа народов земного шара, ср. Hambly, 1931), еще сохраняются предания о змее как благодетеле, приносящем огонь — плодородие — богатство (Иванов и Топоров, 1965), ср. плодородие как конечный результат последнего эпизода мифа (проливание дождя).

Другой космогонический миф о Змее, выступающем как противник Солнца, осмысляемый в духе дуалистической космогонии, засвидетельствован у большого числа народов (Eliade, 1959, стр. 484—485). Этот последний миф мог быть непосредственным предшественником того индоевропейского мифа, который реконструирован выше, ср. в индоевропейских и других евразийских мифах связь Бога Грозы с солнцем и с Богом сияющего Неба (в качестве орудия или помощника которого может выступать Бог Грозы). В последнем случае архаичными можно было бы признать те литовские и белорусские тексты, где слово, которое могло обо-

значать Бога Грома, выступает только в значении орудия бога (ср. ведийское *parjanua-* как обозначение тучи).

1.8. Данные, относящиеся к американским индейцам, представляют особый интерес, в частности, в силу сохранения в архаичном виде ряда ритуалов вызывания дождя, подобных додольским. Эти ритуалы представлены как в чистом виде, так и в форме особых «змеиных» танцев, в которых основная схема ритуала и соответствующего мифа переводится на язык хореографии. Одна из наиболее интересных параллелей — ритуал вызывания дождя у пуэбло. Его значение тем важнее, что ритуал содержит, во-первых, некоторую общую космическую картину (алтарь, над ним Громовая Птица, под которой четыре ветра, указывающих четыре стороны света, четыре бога дождя; изображения Матери-Луны, Отца-Солнца, Вечерней и Утренней звезды; по бокам — черные змеи — молнии, впереди — две пумы и т. п.) и, во-вторых, ряды отождествлений элементов разных кодовых систем (направление, время года, цвет, животные, растения и т. д.). Таким образом, у пуэбло (как и в некоторых других традициях, ср. из древних — китайскую и индийскую) реально представлена та система соответствий, которую — с естественными коррективами — возможно реконструировать на балтийском и славянском материале (см. выше). Реальность этого сопоставления подтверждается и такими важными деталями, как наличие у пуэбло четырех богов дождя (ср. такую же четверку у майя, а также выше о Древнем Китае), практически совпадающих с четырьмя Перкунасами (подробнее о таких ритуалах у пуэбло см. Parsons, 1939; Kurath, 1958, стр. 438 и след.; 1960, стр. 312 и след.). Из подробностей, относящихся к мифологии американских индейцев, заслуживают внимания совпадения в астрономическом коде, в частности превращение в звезду или в Созвездие (между прочим, в Плеяды) персонажа мифа, обычно женщины или женщин, преследуемых противником или наказываемых за нарушение некоего запрета. Эта тема очень широко распространена в фольклоре и отражена в названиях соответствующих звезд и созвездий (см. Gibbon, 1964; Lévi-Strauss, 1964, стр. 213—214; 1971, стр. 259, 263 и др.). Вместе с тем в этом же ареале засвидетельствованы и архаичные варианты мифа о поединке, где оба противника выступают в зооморфном виде — как две птицы разных видов. Одна из них связана с Нижним миром — Гагара; другая — с Верхним миром — Лысый Орел. Последний, как и в евразийских мифах, обычно связывается с громом и молнией. В мифе о поединке, засвидетельствованном у ассинибойнов, Орел превращается в Гром (ср. Гром-птица как универсальный образ индейской мифологии) и убивает Гагару молнией (Lévi-Strauss, 1971, стр. 182). Другой миф, сопоставимый с реконструированным, показателен тем, что в нем старик—перевозчик через реку, именуемый Громом, топит в воде чудовище, преследующее Рысь. После смерти чудовища Гром выдает свою дочь замуж за Рысь, но затем преследует своего зятя, пытаясь его

убить. Из трансформаций Рыси стоит отметить ее превращение в холмы (Lévi-Strauss, 1971, стр. 285: $M_{649a}$).

Ко всему реконструируемому мифу глубокую аналогию с мотивировкой, отсутствующей в индоевропейском, представляет ирокезский миф, по которому чудовище — это рогатый змей, проглотивший сына Грома, в конце концов освобождаемого Громом (см. о типологических параллелях Hambly, 1931, стр. 58 и др.). Из других материалов, относящихся к американским индейцам, заслуживает внимания ритуал *hixkaryâna* (Бразилия), по которому после убийства почитаемой змеи-анаконды átoko nexeye-hatá, tuna-ymo-hatá, atxowowo-ymo-hatá, ahoyená, okoymo yahoyená ymo 'В это же время пролился дождь (и) подул ветер-победитель, победитель большой змеи-анаконды' (Derbyshire, 1965, стр. 90, фраза № 127, ср. параллелизм tuna nomokyaha 'дождь придет' и okoymo nasa-námyaha 'Змея придет', там же, стр. 164, фразы № 66 и 67). Ср. из других американских индейских параллелей также дом Бога Грома на горе над озером (см. Boas, 1895, стр. 96, 41).

1.9. Этот по необходимости краткий обзор с минимумом выборочных иллюстраций тем не менее дает известные основания для определения и уточнения специфики индоевропейского мифа о Боге Грозы и его противнике. Эти уточнения состоят прежде всего в нахождении места индоевропейского мифа с точки зрения ареальных отношений, во-первых, и с точки зрения стадиально-хронологических отношений, во-вторых.

Внутри разных вариантов индоевропейской традиции наиболее целостный, по сути дела единый вариант, реконструкции которого и посвящена основная часть настоящего исследования, представлен балтийской и славянской традициями, к которым теснее всего примыкают древнескандинавская и древнеиндийская. Видимо, для определенного периода в развитии индоевропейской мифологии именно этот вариант и составлял ядро исследуемого мифа. Южные индоевропейские традиции (древнегреческая, хеттская) сохраняют совершенно несомненные связи с ядром мифа, но вместе с тем содержат инновации (в частности в наборе имен и некоторых мотивах), затрудняющие восстановление первоначальной формы мифа. Кроме того, в условиях интенсивного обмена культурными ценностями в Древнем Средиземноморье исследователь обязан считаться с фактом влияний и миграций не только отдельных мотивов, но и целых мифологических схем. Анализ разных версий этого мифа в древнем восточном Средиземноморье, как и относительно хорошая документированность этих версий, помогают определить основные линии связей и влияний. Обращает на себя внимание непрерывная цепь переходов, соединяющая разные версии и тянущаяся от Древней Греции через Малую Азию в Двуречье. При этом версии, приуроченные к более восточным и южным частям этого ареала, засвидетельствованы с более раннего времени (по крайней мере с III тысячелетия до н. э. на востоке и юге вплоть

до I тысячелетия до н. э. на западе этого ареала). В связи с обсуждающейся в последнее время проблемой возможной локализации древней области расселения носителей индоевропейских диалектов особенно в свете ностратической гипотезы представляет интерес двоякая связь ядра индоевропейского мифа как (прежде всего) с евразийскими вариантами, так и (более опосредствованно) с вариантами, засвидетельствованными в Восточном Средиземноморье. С евразийскими вариантами балто-славянский миф связан наличием развитого мифологического сюжета, в котором оба основных персонажа весьма четко противостоят друг другу, причем победа Громовержца с самого начала не вызывает сомнения. Положительное начало в тех версиях, где оно отделено от Солнца, всегда связывается именно с Громовержцем. Отрицательное начало всегда наказывается убийством, расчленением и заключением в землю. В древних ближневосточных вариантах больше подчеркнуто равновесие сил, участвующих в поединке. В положительном персонаже не выделяется функция Бога Грома (более того, в некоторых версиях Бог Грома выступает как особый третий персонаж, как в хеттском мифе), зато делается акцент на функции плодородия. Именно с этим связано, что положительный мифологический персонаж то терпит поражение (осенне-зимний сезонный цикл и ночной суточный цикл), то одерживает верх (весенне-летний сезонный цикл и дневной суточный цикл), ср. выше об образе воскрешающего и умирающего бога. Тем не менее и в этих древних ближневосточных мифах отрицательное начало всегда трактуется как отрицательное, хотя оно не играет такой самодовлеющей роли, как в балто-славянском мифе: оно, скорее, причина двух состояний (процветающего и умирающего) положительного персонажа, связанного с плодородием.

Стадиально другой вариант мифа, отличный уже не только от балто-славянского, но и от ближневосточных, представлен теми традициями, в которых производится инверсия положительного и отрицательного персонажей в отношении их связи с громом и с положением на оси *верх — низ* или же происходит объединение обоих полюсов бинарного противопоставления в одном персонаже (ср. Пань-гу, Фаро и др.). Характерно, что в таких традициях обычно затухает сюжет и исследователю приходится чаще всего иметь дело с отдельными функциями и атрибутами. Для этих же традиций существенна непосредственная связь персонажей мифа с системой бинарных противопоставлений и со всей проблематикой творения мира. Основной персонаж мифа в таких традициях, соответствующий положительному персонажу — Громовержцу индоевропейского мифа, часто выступает как совершитель первоначального космогонического акта отделения Неба-Отца от Матери-Земли. В этой связи можно высказать предположение, что древнейший космогонический сюжет с участием этих двух персонажей может рассматриваться как отдаленный аналог и в определенном смысле источник соответствующих мотивов мифа о Громовержце,

его жене, наказанной изгнанием на землю, о сыне, играющем определенную роль в этом разъединении своих родителей (ср. роль Кроноса в разъединении Урана и Геи, мотив разрезания Земли и Неба в хурритско-хеттском эпосе об Улликумми при наличии далекоидущих древнегреческих параллелей, см. West, 1971, стр. 49 и след.).

1.10. Сравнение ранних форм мифа с проанализированными индоевропейскими позволяет выделить в последних специфические черты, не являющиеся универсальными и говорящие в пользу того, что реконструированный сюжет явился результатом длительного развития. В этом смысле индоевропейская форма мифа о Громовержце весьма специфична и носит на себе отпечаток вполне определенной исторической эпохи. Эту эпоху, видимо, можно датировать на основании таких специфических черт, как атрибуты героя мифа (конь, колесница, оружие из бронзы при пережиточных следах каменных стрел Громовержца, отмечаемых как универсалии при картографировании вариантов мифа у разных народов) в соответствии с археологическими находками, фиксирующими те же атрибуты. Появление этих предметов и их индоевропейских названий можно датировать началом героической эпохи расселения индоевропейцев, видимо, с конца III тысячелетия до н. э. С самим характером и этих атрибутов и предполагаемой исторической эпохи становления мифа в его балто-славянской форме согласуется и функция героя мифа как вождя боевой дружины. Характерно, что с той же эпохой и с тем же социальным кругом в последнее время связываются и общеиндоевропейские поэтические и сакральные формулы, которые не включены в текст данного мифа и относятся к прославлению подвигов предводителя боевой дружины (см. Schmitt, 1967; Иванов, Топоров, 1973). Само выдвижение на первый план в пантеоне Бога Грома косвенно отражает возрастающую роль второй функции (военной) в социальной структуре индоевропейских племен этого времени. В силу консерватизма балто-славянской традиции древняя схема мифа сохранялась без заметных изменений не менее трех тысячелетий, пока в силу изменившихся внешних условий не возникла ситуация, когда стало возможным соотнесение самой схемы и набора реалий с обстановкой двора (поместья) предводителя средневековой феодальной дружины (ср. характерные черты литовского Перкунаса как феодала при разительном сходстве с ними вторично развившихся атрибутов Громовержца Шанго у йоруба).

1.10.1. Из фактов материальной культуры, обнаруженных при археологических раскопках последнего времени, в связь с разбираемым мифологическим сюжетом можно поставить колесницы и металлическое оружие. Последнее включено в индоевропейский миф и в некоторые его евразийские соответствия не только в качестве атрибута Бога, но и более существенным образом — путем введения новых персонажей — кузнецов и Бога-кузнеца и соответствующего сюжета, объединяющего Громовержца и кузнеца.

его помощника. Наиболее известным сюжетом, полнее всего представленным в разных традициях по соседству с Балтийским морем, нужно считать историю кражи у Бога Грома оружия и выковывание нового оружия кузнецом Бога Грома.

Следы такого варианта мифа, где кузнец выступает основным противником дракона, можно видеть в «Шах-наме» — рассказ о кузнеце Каве, восставшем против тирана Зохака (чье имя продолжает авестийское название дракона Ажи-Дахака, собственно 'Змей Огненный', где первая часть эквивалентна слову, обозначающему Змея во фрагментах реконструированного выше мифа). По-видимому, имя иранского кузнеца Каве родственно индоевропейскому слову, которым обозначалось магическое и поэтическое искусство и его носители (ср. др.-инд. *kavi-*). Самый термин, применимый к певцам—слагателям ведийских гимнов, должен пониматься как обозначение соответствующей практики, по истокам своим ритуальный, ср. значение 'жрец' (в том числе автор текста) у лидийского слова *kave-*, родственного др.-инд. *kavi-*, а также др.-греч. κοίης 'жрец мистерий'. Этот индоевропейский термин связывается со славянскими обозначениями *выковывания—ковки* какого-нибудь предмета (в частности, магического) и обозначения искусства, в том числе колдовского — согласно общеиндоевропейской закономерности обозначения произведения искусства, в частности словесного, как части или вида ремесла (Schmitt, 1967). Это значение отражено, в частности, в ст.-сл. кѫзнь 'τέχνη', ср. также ц.-сл. кѫзнь, кознь в значении 'искусство', 'ars'. производное кѫзньник, козньникъ 'художник', в таком контексте, как Всякъ козньникъ всякая козни не имать обрѣстися к тому к тебѣ (др.-греч. πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης) Апок., XVIII, 22 (список XIV в.), где речь идет именно об искусстве (игра на гуслях и т. п.). Др.-греч. τέχνη 'искусство', 'ремесло', которое в подобных текстах выступает в качестве эквивалента переводящего его ц.-сл. кѫзнь, в свою очередь образовано по той же индоевропейской семантической закономерности: термин равно применим и к изделиям ремесла, и к произведениям словесного и иного искусства. Др.-греч. τέχνη, связанное с др.-инд. *takṣ-* и глаголами со значениями ремесленного производства (слав. **tesati*), удостоверяет семантическую бесспорность связи ст.-сл. кѫзнь и **kovati*; ср. также, с одной стороны, русск. *кузлó* 'кузнечная работа', 'ковка', 'кузнечный горн', с другой, западнославянские термины для обозначения 'колдовства', 'чар': чеш. *kouzlo*, *kouzlomoc* 'колдовская сила', *kouzliti* 'колдовать', 'ворожить', 'очаровывать', ср. *okouzliti* 'зачаровать' (в частности, словом), словацк. *kúzlo* 'чародейное средство', 'чары', *kúzlit* 'поддаваться иллюзии', в.-луж. *kuzło* 'колдовство', 'колдовская загадка', 'талисман', *kuzładło* 'колдовская формула', 'заклятие', *kuzłać*, 'колдовать', *kuzłar* 'колдун', 'главная из колдуний', н.-луж. *kuzlar* 'чародей, волшебник', *kuzlarstwo* 'чародейство, волшебство,' *kuzlowaś* 'колдовать', *kuzlowane* 'колдование' и т. п. С этими последними значениями можно связать и то, что

в христианских славянских текстах у слов этого гнезда нередко появляется отрицательная оценка: ст.-сл. ковъ 'дурное намерение', 'обман', ср. ц.-сл. ковъ 'злой умысел', 'злое ухищрение' (Не добро... кова ковати. Паремейник XVI в., с характерной для архаичного поэтического языка этимологической фигурой, ср. русск. *кователь козней*, Даль, II, стр. 321), ц.-сл. *ковати зъла* 'злоумышлять', не куй на своѥго друга зъла. Пандект Антиоха, список XI в., ковахоу бѣды. Минея 1097 г., 148. В свете многочисленных влияний и схождений иранской сакральной терминологии и славянской стоит отметить, что в авестийском *kavi-* (имен. п. *kava*) также может быть негативным обозначением, поскольку относится к царям, враждебным Заратуштре, ср. также ср.-перс. *ку*, согд. *k(')w*, *k(')wy* (ср. выше о Каве как вожде восстания).

Наряду с негативным значением известен ряд примеров с положительным значением, что приобретает ценность в связи с древнеиндийскими и лидийскими отражениями того же корня, ср. сочетание типа *блага кълнь* 'πανουργία', Пандекты Никона. Оба значения — и отрицательное, и положительное — представлены в основе *kovarьnъ*, ср. наряду с общеизвестными негативными значениями также *коварьный* 'πανοῦργος', 'мудрый, благоразумный', ср. безѫмльнъ въ смѣсѣ вьзнобитъ гласъ, моужъ же коварьнъ ѥдъва тихо осклабитьса. Пандект Антиоха, сп. XI в. 207 и т. д. На основе сопоставления разных производных в старославянском, церковнославянском и древнерусском, а также западнославянских имен существительных типа чеш. *kovář* 'кузнец', в.-луж. *kowar* обоснованно восстанавливается праслав. *kovarь*, см. Трубачев, 1966, стр. 334—336 с подчеркиванием собственно технологического аспекта. В свете приведенного материала для этого слова следует предположить как значение «ремесленника-кузнеца', так и значение, связанное со всем кругом употреблений слав. **kovati*. Поэтому его можно было бы сравнить с др.-инд. *kavārí* с вероятным значением 'по отношению к чужому (*arí*) занимающий негативную позицию' (Thieme, 1938, стр. 159), предполагающим словосложение *kav-* и *ări*. Если это сопоставление верно, то в этом слове в славянском отразился важнейший индоевропейский термин, обозначавший соотношение между 'своим' и 'чужим'; следовательно, **kov-arь-nъ* первоначально могло бы значить 'строящий ковы против чужого, не своего'. Разумеется, предлагаемое объяснение не исключает позднейшего влияния ставшей в дальнейшем продуктивной словообразовательной модели с суффиксом *-*arь*.

В пользу предложенной этимологии говорит наличие того же элемента, восходящего к индо-иранскому *ari-*, в качестве второго члена сложения, следующего за словом со значением 'кузнец', в имени осетинского божества кузнечного дела *Kurd-Alægon* (ср. также варианты *Kurd-Alæwgon*, *Kurd-Alæ-Wærgon*), где сочетание *Kurd-Alæ* возводится к комбинации **kur-ta(r)+arya-* (Абаев, 1958, стр. 610; 1949, стр. 593 и след.); ср. об этимологии *kurd* уже у Шрадера: Шрадер, 1886, стр. 244, ср. там же, стр. 233

о цыганском *kěrav buti* 'ковать'; в этой книге О. Шрадер посвятил роли кузнеца в индоевропейских мифах и обрядах целую главу, богатую и другими данными; из позднейшей литературы по сравнительной мифологии о боге-кузнеце особенно много писал Ж. Дюмезиль, см., в частности, об индо-иранских и кельтских фактах и их типологическом сопоставлении с североамериканскими индейцами (Dumézil, 1942, стр. 132). Таким образом, оказывается, что в сравниваемых древнеиндийском, осетинском и славянском словах в первом члене выступает название кузнеца или соответствующего занятия (в частности, ритуального) и во втором члене выступает индоевропейское обозначение взаимности при обмене.

Объединение в одном корне **kov-* и в одних и тех же производных типа **kov-arь* значений, связанных с колдовством, и значения кузнечного ремесла (также, по-видимому, первоначально обозначавшего особенно важный вид специализированной деятельности, выполнявшей и магическую функцию), согласуется с реконструированным Потебней (см. Потебня, 1865а, стр. 8—15 и 1865, стр. 121 и след.) славянским мифом о боге-кузнеце (или двух богах-кузнецах), противнике змея, как в приведенном иранском предании о Каве. Этот бог (укр. *Божiй коваль*) выковал людям первый плуг и укротил *змея*, заставив его вспахать этим плугом землю, чем объясняется возникновение *Змиева Вала*. Как предположил Потебня, первыми кузнецами — в силу звуковой ассоциации — позднее стали считать Козьму и Дамьяна (Демьяна). Однако, принимая во внимание другие славянские легенды о кузнецах — противниках змея, где в этой роли выступают Борис и Глеб, и иные индоевропейские параллели (древнегреческие кабиры), — удается восстановить более древний вариант мифа о двух божественных кузнецах. В обрядовом плане та же славянская традиция проявляется в величании кузнеца: Идет кузнец из кузницы, слава! (из подблюдных песен; ср. и сходные мотивы в сербских песнях) и в свадебных песнях, где к кузнецу (Козьме-Демьяну) обращаются с просьбой сковать венец, перстень, булавку для свадьбы и самое свадьбу:

> Ты, Святой ли ты, Козьма-Демьян,
> Да Козьма ли ты Демьянович!
> Да ты скуй ли ка нам свадебку.

Ср. ниже сходный параллелизм в выковывании ритуального предмета (железного языка) и в выковывании речи или стиха.

Реконструкция, основанная на славянском материале, подтверждается типологическими параллелями и свидетельствами текстов разных традиций, ср. в особенности одно из древнейших ирландских стихотворений «Faeth Fiada» (VIII в. н. э.), где проклятия против язычества включают рунический стих, в котором рядом названы 'кузнецы и друиды': fri brichtu ban agun gobann agus druad 'против чар женщин и кузнецов и друидов', причем

др.-ирл. goban̄ 'кузнец' (из *gobenn) сопоставимо с именем бога-кузнеца *Goibniu* (валл. *Govannon*) — вероятным противником мифологического чудовища (ср. цикл мифов о Кухулине, названном по имени кузнеца Кулана). Помимо североамериканских индейских мифологических параллелей к этому кельтскому богу, уже замеченных Дюмезилем, можно указать на ритуальную роль кузнеца (и особой касты кузнецов) как в некоторых других индоевропейских традициях (индийская), так и в иных — хауса и многие другие африканские, упомянутая выше абхазская и другие кавказские, где, как в осетинском, выступает особый бог-кузнец, имеющий ритуальные функции по отношению к героям (Аджинджал, 1969, стр. 233—274). К важному для типологического сопоставления с древнеирландскими данными выводу об абхазских кузнецах как «жрецах-представителях особой касты», там же, стр. 248, ср. аналогичные заключения о хауса и индийской традиции: Hocart, 1936, стр. 111—114.

С той же ритуальной ролью кузнеца и индийских *kavi-*, занятых обработкой слов, можно сопоставить образ выковывания речи, который на семантическом уровне представлен в германской поэзии (выковывание ритуальной песни, ср. др.-исл. *ljoðasmiþr*, др.-в.-нем. *leodslaho*) и в некоторых других европейских традициях (ср. у Данте miglior fabbro del parlar materno. Purg. XXVI, 117 — в применении к поэту), а во фразеологическом воплощении с участием слов рассматриваемого корня выступает в славянском, ср. такие речения, как укр. *кувáти рéчі недóбріі* 'злословить', например, у Шевченко: А тим часом вороженьки чинять свою волю: кують речі недобріі; с.-хорв. *кdвати речи* 'образовывать новые слова', словенск. *kovati nove besede*. С этими фразеологическими сочетаниями можно сравнить образ *выковывания языка* (голоса) в славянских и других индоевропейских (в частности, германских) сказочных традициях, что сопоставимо, с одной стороны, с использованием магических языков, изготавливаемых из железа, в хеттских ритуалах,— с другой стороны, с западноафриканскими преданиями о выковывании языка как одном из первых деяний бога-творца. В упомянутом выше мифе о славянском боге-кузнеце обращает на себя внимание мотив *языка*, которым *змей* пролизывает *железные* двери *кузницы*, где укрывается спасающийся от змея герой, защищаемый кузнецами: кузнецы хватают язык змея раскаленными клещами, что можно сравнить с ритуалами, отражаемыми у славян в позднейшей судебной практике, а у хеттов— в магических заклятиях от «дурного языка» (idaluš lalaš).

Та же связь двух планов — более конкретного действия (часто обрядового) и его функции (обычно культовой) — может быть прослежена при сопоставлении родственной основы др.-русск. кудесъ 'чары', 'колдовство ' при кельто-италийской основе на *-d-*: лат. *cūdō* 'бью', 'стучу', ирл. *cuad* 'бить', 'бороться', сопоставляемой со слав. *kovati*, ср. также лит. *káuti*, 'бить', 'убивать', 'разить', 'ковать', *káutis* 'браниться', *kovà* 'борьба', 'состязание'.

Общеславянское производное (от того же корня *kov-) *kujь, сохраняющее в некоторых диалектах значение 'посох', 'жезл', 'деревянный молот' (ср. также возможный архаизм ст.-польск. *kij* 'колода для преступников'), может быть объяснено посредством сравнения с верхнелужицким *kuzłoprut* 'волшебный жезл', 'Zauberstab', и с родственными балтийскими словами. лит. *kūjis* 'большой молот', прусск. *cugis* 'молот'. Семантическое объяснение связи названия 'палки', 'жезла' в связи с терминологией поэтического искусства в применении к рецитации метрических текстов с осознанной звуковой структурой (ср. выше о *kavi-*) было предложено по отношению к германскому термину — рун. *stAba* 'руническая палочка', 'руна', гот. *stafs* 'буква', др.-исл. *stafr* 'палка', 'посох', др.-англ. *stæf* 'посох', 'жезл'; этот термин обозначал одновременно 'палку—посох', 'букву', 'аллитерирующий звук в стихе'. Последний из приведенных балтийских и славянских терминов со значением 'молот' можно рассматривать как второй вариант названия оружия противника Змея, выступающего в двух чередующихся ипостасях — Бога Грома и Божественного Кузнеца (ср. выше о первом варианте названия этого оружия, родственном русскому *молния* и под.). Учитывая сказанное выше о возможной поэтической функции Волоса, представляет интерес наличие этой же функции у ближайшего помощника Бога Грома. С точки зрения представлений о разных социальных функциях, отраженных в самой структуре индоевропейских пантеонов, существенна выделенность особой группы кузнецов, сочетавших жреческие, поэтические функции с собственно технологическими, еще не отделившимися от ритуально-магической практики.

Жрецы-кузнецы играли особую роль в силу того, что имели непосредственное отношение к земному огню и земной воде, которые рассматривались как воплощение небесного огня и небесной воды, находившихся в ведении Бога Грома и Молнии. Поэтому кузнец может трактоваться не только как помощник Бога Грозы в соответствующих сюжетах, но и как земная трансформация его. В этом смысле кузнецы могут рассматриваться как носители первой функции, а само их наличие является несомненным указанием на продвинутую степень дифференциации как экономической, так и социальной системы общества, что подтверждается и приводимыми ниже данными, относящимися к следующим разделам. В свете археологических выводов о необходимой связи между изготовлением колесных повозок (соответствующего оружия типа того, которое в мифе связано с Громовержцем) и уровнем развития металлургии (Childe, 1954) обращает на себя внимание отражение в реконструированном мифе обоих этих аспектов, чем подтверждается хронологическое приурочение его к III—II тысячелетиям до н. э. и локализация мифа в областях, примыкавших к древним очагам распространения колесных повозок (Piggott, 1969, 1968) и ранним центрам металлургии бронзы от южной Туркмении на востоке через Иранское плоскогорье, Кавказ,

Малую Азию вплоть до северо-западной части Балкан и прилегающих областей Центральной Европы; вся эта зона, как и Северное Причерноморье, в указанное время могла быть областью расселения индоевропейских племен.

## Глава 6

# ТРАНСФОРМАЦИИ ГЕРОЕВ ОСНОВНОГО МИФА

1.0. Здесь и далее будут рассмотрены некоторые трансформации проанализированного выше мифа о Громовержце и его противнике, который далее будет называться основным мифом. Это название оправдано не только тем, что этот миф является центральным в древнеславянской мифологии и отвечает на круг основных вопросов, которые были существенны для потребителей этого мифа, но и тем, что мотивы этого мифа получили отражение и в самых разнообразных других комплексах представлений. Реконструкция последних так или иначе подводит нас к схеме основного мифа. Вместе с тем в этом основном мифе заключены все главные семиотические противопоставления, определяющие систему символической классификации. В этом смысле основной миф может рассматриваться как сокращенная модель мира, данная через сюжет. Не случайно, что тексты других жанров, в том или ином отношении сопоставимые с основным мифом, обнаруживают тенденцию к такому объединению с мифом, при котором они могут рассматриваться как разные его реализации применительно к данному жанру.

1.1. Выше уже приводились тексты сказок, былинного эпоса, заговоров и т. п., в которых отражались темы, а иногда и имена героев, выступающих и в основном мифе. При этом заслуживают внимания следующие основные трансформации героев, особенно того из них, который функционально продолжает образ Громовержца, противопоставленного образу его противника — в древнейшем случае богу Велесу / Волосу и далее — демону, мифологическому персонажу низшего уровня, змею, черту и т. п. Громовержец в древнейшем варианте выступает под именем Перуна, который позднее может заменяться описательным обозначением — Гром и даже христианизированным обозначением Бога или Ильи-пророка, царя, богатыря, культового героя, в том числе христианского типа (ср. Святого Георгия) и т. п.

Так, из восточнославянских материалов можно привести такие сказки, где выступает Гром или Гром с Молнией (характерно, что эти тексты чаще всего приурочены к белорусской территории, где лучше всего сохранился и основной миф). Ср.: Як

привёв их к дубу, ды показав гэтый дуб — Гром як дав пяруном — дык дуб и расщапив! (Бел. сб., III, № 36, стр. 227); в другой сказке в той же роли выступает Гром з Перуном в противопоставлении Змею Горынычу: бо ззаду за мной ляциць Гром з Пяруном — забьець вас (Шейн. Мат. II, № 58, стр. 129). В сказках типа «Степан — великий пан», «Иван—цар Копицкий», «Пан Копичинский», «Попелышка» (Бел. сб., III, № 33—36) Гром заменяет Перуна. Сюжет этих сказок примерно одинаков и соответствует реконструированной схеме основного мифа с рядом осложнений (включением последовательно появляющихся персонажей звериной сказки, мотива супружеских отношений Грома и Молнии, мотива сватовства за дочку Грома). Из этих сказок стоит отметить проанализированный выше мотив змиева скота, в связи с которым говорится: А то, едзець Гром з Молоньнёй, ён пупалиць и пусмалиць вас. . . (Бел. сб., III, № 33, стр. 220).

В тех белорусских сказках, где представлена вся схема укрывания противника от преследования Громовержца, последний нередко называется Богом: Их жа, бач, кольки е! А их жа й Пярун бъѐ. . . Ён (здесь и далее — черт) жа казав тогды Богу: «што ты мне зделаеш: я захowаюсь, дак ты ня можаш мяне ўбить!» — Не, ўбъю! — «Я ў скотину сховаюсь, Господи!» — Ты ў скотину схоаесься: я скотину ўбъю и тябе ўбъю! — «Я ў древо сховаюсь!» — Я древо на щепки расщаплю, а я тябе ўбъю! — «Я, Господи, у чаловека сховаюсь!» — С чаловека грахи зниму, а тябе ўбъю! . . От, и бъѐ! . . Тольки одышов, а Перун так и разодрав дровячину! (Бел. сл., IV, № 1, стр. 8). Тот же мотив последовательного укрывания нечистой силы от Бога отражен в сказке «Чаго пярун». В этой сказке в одном из вариантов выступает и Илья-пророк. Ср.: Гэто спорував Бог зь нячисьциком: «я цябе, каець, забъю!» и далее как в предыдущей сказке (Бел. сб., IV, дополнение, № 3, стр. 155, ср. там же «Пярун и сатана», № 5, стр. 157—158). Бог, пускающий стрелы в нечистого, выступает и в полесских присловьях: Ot strǐelàje u nieswòho dùcha. , . Nieczýsta sìla cwièlić *Bòha*, a boh tohdà puskàje strǐelù. . . (Moszyński, 1929, № 229, стр. 158).

1.2. Еще чаще в функции Громовержца выступает Илья-пророк. Ср. полесские изречения типа: Перỳн, гэто такі́ груо͡м, які ро̀біцца з таго́, што арха́нгел Міхаіл, ці прару͡ок Ільля вы́страліць страло́ю ў чорта (Сержпутоўскі, 1932, ч. 1, 1, № 44, стр. 37: Як грыміць, та гэ̀то арха́нгел Міхаіл, ці сьвяты́ Ільля страля̀юць чарцѐи, като̀рыя хава̀юцца ў буды́нак, пад дзѐравам ці дзе прыдзецца); Сьвяты Ільля ве́льмі сердзі́ты сьвято́к. Ён за̀ўжды з грымо́тами; ён ва̀е з чарця̀мі, страля̀е іх перуно́вымі стры͡эламі. . . (там же, № 2135, стр. 215; ср. также Бел. сб. VIII, стр. 272—273 и др.). Ср. также в заговоре от змей: Напусциць на цябя / Сам Господь Бог, / Сам Илля Пророк / Тучу цёмну, пелену огненну / И пожнець тя, поццнець тя / И по ветру равнесець тя (Шейн. Мат. II, № 52; Бел. сб. V, стр. 548—549). На-

ряду с Ильей-пророком и архангелом Михаилом (см. приведенные выше примеры и многие другие, им подобные) в качестве трансформации Громовержца могли выступать и другие святые, в частности Святой Георгий (см. подробнее ниже), Козьма и Демьян в мифе о Кузнеце-змееборце (см. Потебня, 1865).

Имя Ильи связывается не только с христианским святым Ильей-пророком, преследующим Змея, но и с Ильей-богатырем, вступающим в поединок со Змеем (рогатым Соколом), гнездящимся на 12 дубах, как в белорусском эпосе, или с Соловьем-разбойником в русских былинах. Само имя Соловья, как показано в другом месте — Иванов, Топоров, 1973, — воспроизводит состав фонем имени *Волос*, ср. в списках «Сказания о Мамаевом побоище» в тех местах перечня богов, где ожидается имя Волоса, имена типа *Салават*, *Соловат* и с дальнейшей порчей — *Савит*, *Кавита*. В этих именах можно было бы видеть искаженное имя Волоса, переработанное по образцу тюркских слов. Семантически замена противника Громовержца Соловьем объясняется образом пернатой змеи на дереве (см. выше). Со стороны словообразования представляется возможным сопоставить формы на *-ат* *Салав-ат*, *Солов-ат* с аналогичной формой на *-ат* (*волх-ат*, *волох-ат*, *волос-ат-ик*), а форму на *-ит* *Сав-ит* с аналогичной на *-ит* (*волх-ит*), см. выше (гл. II). С фонетической стороны *Соловей*, *Соловат* и т. д. могут рассматриваться как результат табуистической метатезы, особенно нередкой в именах богов при переходе их из разряда высших богов в разряд злых сил, ср. выше о *ёлс* из *Волос*. (ср. в XVIII в. обычай усечения начала фамилии у незаконнорожденных). Подобные табуистические замены сохраняются и в таких ответвлениях традиции, где первоначальная форма имени бога уже не засвидетельствована.

Связь громовника Ильи с Ильей-богатырем вытекает как из только что сказанного, так и из некоторых сказочных текстов типа белорусской сказки «Праз Ильлюшку» (Бел. сб., III, № 44, стр. 259—262; Добровольский, 1891, стр. 397; Сержпутоўскі, 1926, стр. 47; Афанасьев, II, № 174а, в, № 175, 308—309; Ончуков, 1909, № 136; Садовников, 1884, № 3; Левченко, 1928, № 436; Беларускі эпас, 1959, стр. 51 и след. и др.), где в едином образе сочетаются черты того и другого. После смерти богатырь Илья становится святым Ильей: И поступив у свят-святый Ильлюшка. — Вот, гавора, — буду я *грамоваі тучай* заведуваць! Вообще эта сказка обнаруживает целый ряд весьма архаических мотивов, последовательность которых существенна и в свете схемы основного мифа, и для отождествления героя сказки и Ильи-пророка с именем и образом Ильи-Муромца в русском былевом эпосе (ср. также возможность новой интерпретации названия села Карачарова, о чем см. ниже). Используя эту сказку и привлекая другие параллельные, можно восстановить следующую цепь мотивов. У старика и старухи (вариант: у коваля и ковалихи, см. ниже о кузнеце) родился могучий, но *безногий* сын (. . . жыў-

быў каваль да каваліха. Спарадзіла каваліха, на яе ліха, гожага хлапчука, да безногага). Безногость богатыря, который впоследствии стал Змееборцем, естественно связывается с безногостью самого змея как в русской, так и ведийской традициях. Таким образом, этот атрибут, как и целый ряд других вышеуказанных, является сквозным, распространяющимся на обоих основных участников мифа. Вместе с тем, только избавившись от этого основного атрибута, герой получает возможность отправиться на поединок со Змеем (ср. восстановление образа хеттского бога Грозы, у которого Змей сначала отнимает глаза и сердце, по возвращении которых Бог побеждает своего врага). Другой общий для архаического образа Змея и героя этой сказки атрибут — умение соединять оба царства — Землю и Небо. О такой роли Змея говорилось выше. В сказке же Иллюшка обращается к пришедшему к нему «дзядуле-гасподзю»: А во, дзядуля, маюся так, что магу ад землі неба дастаць, а ад неба зямлі! (см. в другом варианте сказки об Илье-Муромце: — Як ты цяпер чуўствуіш, Ілья Муромец, у сібе сілу? — Господзі, еслі бы гасподзь утвярдзіў стоўб у неба і землю, то б я мох мацъ сыру землю пувярнуць уверх нагамі, см. Беларускі эпас, 1959, стр. 62; ср., наконец: калі б у неба і ў зямлю стоўб і штоб было ў ім калясо, дык бы ўвесь свет перакруціў рукою, ср. ниже сходный образ в связи с Купалой, восходящий к древнему индоевропейскому символу солнца-колеса, рассмотренному в главе второй). С такими архаическими мотивами мифа, как описанный выше вавилонский (гл. 5), согласуются соответствующие места белорусской сказки, где говорится о том, как отправившийся на подвиги Иллюшка стал вырывать деревья с корнями (вариант: дубы) и бросать в реку (Дунай, вариант Десна), после чего она разлилась, грозя потопом всему свету: дваццаць пяць дзісяцін за два часа вырваў дубоў, паўкладаў ўсё у Дзясну, да пазнасіў дубы . . . или: а ён стаў ляда сеч, да ня сеч, а так ірваць с кареннямі. І стаў Іллюшка тэй лес кідаць на адзін бок і на друг на сем вёрст і загаціў тым лесам раку Дунай на сем верст. Тады разлілася тая рака і пашла па ўсіх странах, хацела ўвесь свет аттапіць. Тады пашоў Іллюшка к Дунай-рацэ і зноў стаў раскідаваць лес на сем вёрст, расчышчуваць раку (ср. тот же мотив в вавилонском мифе). Ср. ниже запруживание Днепра порогами — каменными скалами в том же мифе (к параллелизму камень — дуб, см. выше о последовательном укрывании противника в основном мифе в дубе и в камне). Название реки (Десна) указывает точную локализацию места действия; другое название (Дунай) может быть отнесено к одной из южнорусских рек, впадающих в Черное море и восходящих в своем названии к корню **Dūn-*, ср. иранские параллели (не исключено, что распространение речных названий с этим корнем связано с последовательным перенесением этого названия на основную для данной территории реку при последовательном движении с востока на запад, разные этапы которого отразились

и на разных фонетических обликах названий рек. Во второй части названия Днепра (*Днѣпръ*) правильно усматривают фракийское слово с идеей оплодотворения, из и.-евр. **iebhros* / **eibhros* (ср. Трубачев, 1968, стр. 214 и след.), см. выше о названии ветра как оплодотворителя с тем же корнем и с суффиксом *-иго-*. В связи со сказанным ниже о каменных порогах — Змеиных валах по обеим сторонам Днепра—ср. в сказке: А там паабапал дарогі лежалі велізазные каменні, баццэ валы. От і пачаў ён перакідаць тое каменне на дарогу, ба картоплю. . .

Следующий мотив — приход Иллюшки «у кузьню к кавалю» (который иногда оказывается его отцом), изготовление оружия и выбор коня (Тады ён увабраў лошадзя ў залатое сядло, узяў с сабою весь струмен бойны — булаву і пігу, і паехаў у белы свет. . . или: здзелаў булаву дваццаць пяць пудоў. . . Тады здзелаў сабе пігу усё роўна, шаблю войструю здзелаў сабе. . .). После этого следует основной мотив сказки — поединок Иллюшки со Змеем, скрывающим свою добычу за каменной стеной: Ат пад'ехау ён к каменнай гары. . . Тым часам змей вылез з лёху жыраваць да як раз трапіў туды, дзе была кабылка. . . Пажыраваў змей да й вернуўса к сабе ў лёху. От прыбег к хлопцу заяц да й паказаў яму тую шчыліну, дзе змей зачыніў царэўну. Пагрўкау хлопец булавою каменную сцену, от там і паказалася царэўна да й кажэ: уцякай, бо змей з'есь. . . В разных вариантах сказки Змей заменяется птичьим образом Сокола с двенадцатью рогами (см. Плужникова, 1965, стр. 485 и след. и др.), Соловья и т. д. (ср.: Такім парадкам расквасіў ён змею ўсе дванаццаць галоў . . . или: Знайдзеш там дванасце дубе агромных, а на іх гнездо, а ў том гнездзе змей буде с аднае галавою. . ., или: А там далей Салавей Разбойнік звіў гняздо на дванаццаці дубах. . . Прыляцеў змей с дванаццаццю галовамі и т. д.). Победа Иллюшки завершается расчленением Змея на части, очищением всей земли от нечисти и женитьбой на царевне. Ср.: . . . пурубіў Салаўя на мелкія штукі или: Атрубіў яму галаву і ўстыкнуў яе на пігу і пасек яго тулава на дробні мак, і ўзяў — у асінавы груд, і спаліў (характерен мотив костра и огня); ср.: А паедзем бялы свет ачышчаць, нягіднага Сокала пабіваць! или: Жыві ж, — гавора, — Іллюшка, на здароўя і очышчуй свет. И, наконец: Тэды кроль казаў ему змея забіць і ажеміў его з сваею дачкою или: . . . а бязногі багатыр жаніўся з царэўнаю (т. е. герой с атрибутами Змея приобретает в жены царевну, которая до этого находилась в распоряжении Змея, противника Иллюшки). Интересен и другой вариант финала сказки — превращение героя в *камень* (ср. о порогах): Патуль біўся, пакуль сам па калені ўехаў у зямлю і зрабіўся каменем. Ён і цяпер стаіць там. . . (ср. мотив перуновых камней, стрел как превращенных детей Громовержца).

1.2.1. В свете приведенных данных о связи богатыря Ильи и пророка Ильи с основным мифом особый интерес представляют

севернорусские поверья и обряды, касающиеся приношения в жертву быка. Речь идет об «ильинском быке» и «ильинской кости», выступающих в олонецких данных. Согласно им «олонецкие охотники и рыболовы были убеждены, что кость 'ильинского' быка утраивает их добычу» (число три постоянно выступает и в связи со Змееборцем, и в связи с его противником в трансформациях основного мифа). В Олонецкой губ. «все участники пира стремились захватить кусок мяса с костью, веря, что эти кости приносят счастье; кто имеет 'ильинскую кость'. . . с ним всегда Илья» (Седов, 1956, стр. 28 и след.; ср. Седов, 1957, стр. 27; Липец, 1972, стр. 103 и след.). Есть данные, что для жертвы выбирался бык красного цвета, обеспечивавшего ясную погоду в период жатвы и сенокоса (ср. отмеченность цвета жертвенного животного в других традициях: белый — черный и цветовую символику разных ипостасей Громовержца, выше, гл. 1). Интересно, что заклание быков для праздничных пиров сохранялось еще в XIX в. и что эти обряды чаще всего связывались именно с Ильиным днем. Более ранние этапы этого обряда фиксируются новгородскими данными. В Новгороде в археологических слоях начиная с X в. обнаруживаются бычьи и конские черепа (ср. выше о святилище Перуна в Перыни), что дает основание говорить о соответствующем культе (ср. сказанное о коровьей смерти в связи со святым Власием и конским черепом в позднейших славянских ритуалах). В Новгороде же был известен обычай ритуального выкармливания «обетного» быка на средства всей общины («братчины»), включавшей в городе несколько улиц, а за пределами города — несколько деревень («волость»). Купленный в складчину всей деревней бык откармливался на общинных лугах или же, выбранный на братчине по особым приметам, свободно гулял по нивам (на воле), после чего подвергался жертвенному закланию и поеданию на ритуальном пиру. Свободное гуляние по нивам домашнего животного, выбранного для жертвоприношения, соотносится как с архаическими ритуалами типа ашвамедхи, когда конь выпускается на волю на целый год, так и с тем же мотивом, связываемым с Ильей, Ярилой и т. п., бродящим по нивам. Еще более ранний этап можно усматривать в сообщаемых Прокопием (VI в.) данных об обычае приносить в жертву богу — «творцу молний» быков и других животных. Ср. образ Зевса-быка и сходный символ в ведийских гимнах, который уже давно был сопоставлен с образом ревущего тура на горах как олицетворения грома в славянской народной поэзии (Миллер, 1869, стр. 190—192), ср. загадку Тур ходит по горам, а турица по долам (ср. Иванов, Топоров, 1965, и сказанное выше о Turoñ'е), также былинное клише, соотносящее тура, змея и лютого зверя:

Не слыхал ты шипу змеинова,<br>
А тово ли ты крику змеринова,<br>
А зверинова крику туринова.

(Кирша Данилов, стр. 240)

И лежат три следа звериныя:
Первый след гнедова тура,
А другой след лютова зверя,
А третий след дикова вепря. . .

(Кирша Данилов, стр. 100—101).

Мотив тура, по-видимому, отражается в многочисленных топонимических названиях, из которых наибольший интерес представляет *Турова божница*, отмечаемая в летописи под 1146 г. в Киеве на берегу Почайны (с которой связан и Волос), капище Турово на горе над Галицким озером (в Костромской губернии) и т. п. (Снегирев, 1838, стр. 216; 1839, стр. 55—56; о других свидетельствах культа Тура у славян ср. Липец, 1972, стр. 82 и след.).

В свете всех этих данных можно высказать гипотезу, согласно которой сам образ «ильинской кости» сопоставим с навьей костью у славян или Veļa kauli у латышей. На основании последнего наименования (ср. также выше о возможной хеттской параллели: u̯allaš ḫaštai как обозначение кости жертвенного животного) напрашивается мысль о том, что за прилагательным «ильинский» некогда могло стоять указание на мифологическое имя от корня **Vol-* или от основы **Volos-*, ср. выше о табуированном *ёлс*, весьма близком к анлауту в имени Ильи (ср. также нередкую мену *и* : *е*, трактовку начального *в-* как протезы и т. д.). К животным мотивам, сближающим Илью со скотьим богом, ср. такие великорусские поверья, как: На Ильин день зверь и гад бродит по воле; На Ильин день скота не выгоняют в поле (боясь грозы или гадов, которым в этот день дана воля); с Ильи-пророка открываются волчьи выходы (норы): первый выезд на волков и т. д. Существуют сведения о том, что в Ильин день гады выходят наружу и их в этот день избивают палками. Ср. выше об обычаях, связанных с изгнанием «коровьей смерти» на Святого Власия. Упомянутый выше в связи с Власием-Волосом ряд животных практически представлен и применительно к Илье и Ильину дню, так как Илья разъезжает на колеснице, запряженной конями, ассоциируется с ильинским быком и имеет прозвание Илья бараний рог, ритуальная основа которого подтверждается вологодским обычаем ставить на Ильин день баранью голову на стол (ср. Даль $II^2$, стр. 41).

Если гипотеза о связи имени Ильи с корнем **Vel-*, **Vol-* верна, то она доставляет еще один аргумент в пользу неоднократно уже отмечавшейся инверсии образов Громовержца и его противника и соответствующих наименований.

1.2.3. Исходя из сочетания Ильи с Добрыней в былинах типа «Илья ездил с Добрынею» (Кирша Данилов, № 50) и сюжетов, связанных, собственно, с Добрыней, можно заключить, что и Добрыня является одной из трансформаций героя основного мифа (ср. сказанное о туре и трансформацию Добрыни в тура). В былине «Добрыня и Змей» (Гильфердинг I, № 79) Добрыня

выступает постоянным противником как «малыех змеёнышев», так и «змеинища Горынища». Не случайна повторяющаяся в былине, в частности при описании столкновения Добрыни со «змеинищем Горынищем», формула Дай не дождь дожжит дай то не гром громит, / Ай не гром громит, да шум велик идет, аналогичная описаниям поединка Громовержца. В былине «Три года Добрынюшка стольничал» (Кирша Данилов, № 9) дается мотивировка столкновения Добрыни со Змеем Горынычем — отношения Марины со Змеем, прилетающим к ней. Характерно троекратное повторение в былине мотива окна, в частности в эпизоде, где Марина обращается к Змею:

А молода Марина Игнатьевна,
Она высунулась по пояс в окно. . .
А сама она Змея уговаривает:
«Воротись, мил надёжа, воротись, друг!»

(ср. разобранный выше мотив выглядывания из окна в хеттском мифе, гл. 5).

Сама Марина как баба Горынинка в былине «Илья ездил с Добрынею» выступает в качестве трансформации Змея. Ср., с одной стороны, параллель баба Горынинка — Змей Горыныч и частое использование имени Марина (и других на *-ина*) для обозначения змеи в соответствующих заговорах, а с другой стороны, параллельные формулы в описании поединка Добрыни со Змеем и его расправы с бабой Горынинкой и с Мариной. Ср.:

Да й скочил-то он змеищу на белы груди,
Роспластать-то ей хотит да груди белыи,
Он хотит-то ей срубить да буйны головы.
Тут змеинищо Горынищо молиласи:
— Ты молоденькой Добрынюшка Микитинец!
Не убей меня да зме́и лютою. . .

(Гильфердинг 1, № 79, строки 165—170)

(ср. выше о формуле лютый змей, лютый зверь по отношению к противнику Змееборца).

И скочил ей Добрыня на белы груди. . .
Хочет спороть ей груди белые.
И молится баба Горынинка:
«Гой еси ты, Илья Муромец Иванович!
Не прикажи ты мне резать груди белые. . .»
И схватил Илью Добрыня за белы руки. . .

(Кирша Данилов, № 50)

Добрынина матушка родимая. . .
А Марину она по щеке ударила,
Сшибла она с резвых ног,
А и топчет ее по белым грудям. . .

(Кирша Данилов, № 9)

Связь Марины с древним фольклорно-мифологическим образом змея (ср. загадку типа «без рук, без ног. . .») особенно

ясно выступает в эпизоде наказания Марины Добрыней, где он как бы возвращает ей ее первоначальный змеиный облик:

> А и стал Добрыня жену свою учить,
> Он молоду Марину Игнатьевну. . .
> Он первое ученье — ей руку отсек. . .
> А второе ученье — ноги ей отсек. . .

и т. д.

(Кирша Данилов, № 9)

с троекратным повторением имени Змея Горынчища. К имени Добрыня ср. сказанное выше о таком же суффиксе в именах *Перынь* (:*Добрыня*), *Волосыня*, *Горыныч* и под.

Учитывая соответствующие мотивы основного мифа, как и его дальнейшие трансформации, существенно напомнить, что Добрыня нередко связывается с водой и рекой, а Марина и другие ее воплощения с огнем (Она стала на Добрыню искры сыпати, Она стала жгать да тела белого. . . Гильфердинг I, № 79, строки 143—144). Ср. связь дождя и тучи с другим богатырем (Алешей Поповичем), а огня с его противником (Тугариным Змеевичем):

> Тут Алеша всю ночь не спал,
> Молился богу со слезами:
> Создай, боже, тучу грозную,
> А и тучи-то, с градом дождя!
> . . . Замочила Тугарина крылья бумажные,
> Падает Тугарин, как собака, на сыру землю. . .
> И увидел Тугарин Змеевич Алёшу Поповича,
> Заревел зычным голосом:
> «Гой еси, Алеша Попович млад!
> Хошь ли я тебя огнем спалю. . .»

(Кирша Данилов, № 20)

Таким образом, оказывается, что все три богатыря русского былевого эпоса, выступающие в некоторых былинах совместно, наделены змееборческими функциями. Подобный тройственный образ Змееборца может быть соотнесен с трехглавостью Змея, ср. также трехчленный образ борца-Змееборца в кельтской и римской мифологии (ср. Dumézil, 1942, 1969 и др.). В качестве Змееборца в былинах выступает и Михайло Потык (см. Иванов, Топоров, 1965, стр. 104; Неклюдов, 1972, стр. 34).

1.2.4. Поскольку в Белоруссии значительная часть былевых сказаний о богатырях типа Ильи коренится в более архаичных преданиях о богатырях-осилках, следует подчеркнуть, что роль последних разительно сходна с функцией Перуна в основном мифе. Во многих преданиях об осилках сохраняется мотив разбивания камня и каменного оружия, характерный и для Перуна. По одному белорусскому преданию, могучий осилок разбил огромным молотом большой камень (Бел. сб. VI, № 13, стр. 123). В полесской сказке полет в небе булавы осилка описывается через связь с громом: гудзе у небе, бы гром греміць, леціць тая булава уніз (Сержпутоўскі, 1926, № 23, стр. 49). Особенно важна в свете сказанного выше о мифе о Кузнеце-Змееборце полесская

сказка «Каваль-багатыр», где герой опрокидывает скалы и испытывает особую любовь к грому и буре (Сержпутовский, 1911, № 5). Ср. также мотив кузнеца и молота в других сказках об осилках (Бел. сб. III, № 13, стр. 92 и др.), и мотив выковывания Ильей рассмотренных выше белорусских сказок оружия у кузнеца перед отправлением на поединок (кстати, Илья может быть сыном коваля и ковалихи). Об осилках ср. подробнее Бараг, 1963, стр. 29—40 и др.

1.3. Кузнец в подобных схемах выступает не только в божественной ипостаси, но и как культурный герой, связанный с Богом (Божiй каваль), христианские святые (Козьма и Демьян) и просто человек типа жреца, обладающий особыми способностями. Согласно украинскому преданию, божественный кузнец, победив Змея, запряг его в первый выкованный им плуг и заставил вспахать этим плугом землю, чем объясняется возникновение Змиевых валов по обе стороны Днепра (см. Потебня, 1865). Ср. Кулиш, 1857, стр. 27: I був коло Києва змiй i кожного году посилали йому дань: давали або молодого парубка, або дiвчину. . . То же поверье отражено и в другой форме, где речь идет об Украине в целом: В незапамятные времена послал Бог на народ Козацкий страшного Змея, опустошавшего край. Владетель той земли условился с чудовищем давать ему на пожрание одного юношу по очереди. Через сто лет пришла очередь царского сына. Царевича отвезли в урочное место. Он бежал и добрался до кузницы, где св. Глеб и Борис ковали первый плуг, которым позднее был вспахан Змиев вал. Из вариантов мифа о Змиевых валах особенно интересен тот, где великий Змей в плуге все просился напиться из Днепра, а Божий коваль все погонял его, пока не добрался до Черного моря. Только тогда Змею было позволено пить воду вволю, после чего во все стороны расползлись малые змеи (Максимович II, стр. 74; Потебня, 1865, стр. 10). В свете гипотезы Потебни о тождестве Змиева вала и днепровского русла («что давало бы нам славянский миф о небесном начале Днепра и рек вообще», Потебня, 1865, стр. 11), представляет особый интерес название одного из днепровских порогов βουλνηπράχ = *vol-ьnъ* и *vъl-ьnъ pragъ*, соответствующее скандин. βαρουφόρος, где второй элемент, возможно, связывается со шведск. *bara* 'возвышенность, берег, скала' (Falk, 1951, стр. 13, 15, 155 и след.). Для истолкования этого названия особый интерес представляет другое название того же порога (кстати, он последний по счету и характеризуется особым обилием камней) Гадючий (см. Rudnyckyj, 1916, стр. 87). Это название можно интерпретировать как свидетельство в пользу предложенного выше понимания названия βουλνηπράχ как обозначение Змеиного вала.

В тех мифологических системах, где отчетливо выражен дуализм — вплоть до мотива поединка двух основных персонажей, нередко с самим поединком и с его исходом (поражением носителя злого начала) связывается возникновение порогов на

большой реке. Так, в кетском мифе о первом культурном герое Альбе, преследующем жену главного бога, громовержца Еся Хоседэм, которая была низвергнута им на землю, возникновение енисейских порогов объясняется последовательными этапами столкновения Альбы с Хошедэм, ее сообщниками и детьми (см. Дульзон, 1972, стр. 14—16, 89—90). Деталь этого мифа, согласно которой кровь Хошедэм или одного из ее сообщников объясняет красный цвет воды в Енисее у Асиновских порогов, совпадает с такой же подробностью ирокезско-гуронского дуалистического мифа о преследовании носителя злого начала Тавискарона его братом-близнецом Иоскега. Тавискарон создал пороги и быстрины, и вместе с тем во время его бегства в подземное царство он был ранен, причем каждая капля его крови превращалась в кремень (см. Barbeau, 1915; Золотарев, 1964, стр. 162); ср. объяснение Дуная в русских былинах как крови одноименного богатыря (см. Соколова, 1972, стр. 207). В других североамериканских мифах, например у индейцев Томпсон (долина реки Фрейзер), возникновение порогов объясняется гневом койота, выступающего в функции культурного героя. Койот предлагал купающимся в реке женщинам лосося и соблазнял их, извиваясь в реке подобно *змею*; когда же женщины отвергали его, он всякий раз преграждал реку каменными порогами или создавал водопады, которые препятствовали прохождению рыбы по реке (см. Lévi-Strauss, 1971, стр. 334, $M_{668c}$, ср. $M_{667a}$, стр. 332 и др.). Тема этих мифов, которую Леви-Стросс формулирует как освобождение лососей (Lévi-Strauss, 1971, стр. 231, миф B), находит параллель в ведийском варианте основного мифа, где противник Громовержца Вритра задерживает скот и *воды* (само имя Вритры объясняется как 'порог', 'затор', см. подробнее глава 1, там же сравнение семи демонов в «Ригведе» с семью порогами Хошедэм). После поражения Вритры скот и воды освобождаются. На основании всех этих мифов можно восстановить общую модель, согласно которой мотив преграждения вод порогами — не что иное, как развернутый вариант вполне конкретного действия, связанного с плодородием и той отраслью хозяйственной деятельности, которая является основной для данного коллектива (сопоставление Змиева вала с рытьем русла реки Индрой было предложено уже Потебней). Из славянских названий порога особенно интересно слово *уступ*, которое своей внутренней формой связано с идеей задержания, остановки вод (**stǫp-* < **stomp-*, старый каузатив с носовым инфиксом — 'останавливать', ср. др.-в.-нем. *stampfôn* при отсутствии инфикса в слав. *stopa*, ст.-лит. *stapytis*). Если прав Фальк в интерпретации названия *первого* днепровского порога, известного в форме ἐσσουπῆ, как **Ustupi* (Falk, 1951, стр. 83—92), то и в этом названии можно было бы видеть косвенное отражение того же комплекса мифологических представлений, что и в названии *последнего* порога Днепра βουλνηπράχ. В связи с названием днепровского порога

ср. лит.: nu, ir tadu *devyniagalvis* jai *ažustupij* kelią, ana inšoko *ąžuolan*. . . в сходном сюжете, см. Dievèniškės, 1968, стр. 336—337. Объяснение порогов из дуалистического мифа подтверждается, с одной стороны, легендой о двух огромных камнях по обе стороны Днепра, которые приуро́чивались к поединку двух богатырей, кончившемуся поражением богатыря, стоявшего на левом берегу (ср. связь *левого* со злым началом, что разбирается детально далее), и, с другой стороны, преданиями о Змеевой горе, распространенными в разных частях восточнославянской территории. Ср. известие, услышанное Олеарием на Нижней Волге в XVII в.: «Некоторые баснословят, что гора получила название от змея сверхъестественной величины, жившего здесь, нанесшего много вреда и, наконец, изрубленного храбрым героем на *три* куска, которые затем превратились тотчас же в камни. Говорят, что действительно на горе можно видеть три больших длинных камня. . .» (Олеарий, 1906, стр. 79). Ср. *Змяёв камень* в белорусской сказке о том, как «пярун забіў Змея».

1.3.1. Таким образом, можно думать, что особенности рельефа данной территории, как и сами названия отдельных ее элементов, получают объяснение в свете основного мифа, действие которого тем самым может быть приурочено к этим местам. Эту гипотезу можно приложить ко всей области от Днепра до Карпат, поскольку название порога βουλνηπράχ сравнивается с распространенными по всей славянской территории названиями типа *Волынь* на Украине, *Wolin* в Поморье, *Wleń* в Силезии (ср. выше об *-ыня* в *Волосыня*, а также название реки *Горынь* в той же области при имени *Горыныч*), а также с названием *Wawel* (ст.-польск. *Wąwel*), см. Роспонд, 1972, стр. 11. В другой работе (Иванов, Топоров, 1973а) было высказано предположение, что корень *wel-* в *Wawel*, объясненном Ташицким из сочетания с приставкой *wą-* (ср. апеллятивы *wąwel*, *wąwóz*, см. Taszycki, 1955, стр. 41—59), должен быть связан с обозначением противника Громовержца (ср. Велес и под.). Это предположение могло бы найти подтверждение в старом предании о постройке легендарным *Краком* (ср. связываемый с ним холм *Kopice Krakusa*) замка на горе *Wawel* и об убийстве им дракона, жившего на горе и пожиравшего людей и скот (ср.: Tunc habitasse draco fertur sub rupe Vaveli, XVI в.). К *скала* ср. *Skalki krakowskie*, на которых возник Краков (ср. Kopiec Krakusa, Kopiec Wandy, smok wawelski). В таком случае можно было бы предположить, что *Крак* выступает как одна из ипостасей Змееборца. В этом предположении укрепляет анализ названий с тем же корнем и прежде всего арабское обозначение Карпат как «гор *K(a)r(a)k(ū)*», т. е. как Краковских, у географа XII в. Аль-Идриси (см. Lewicki, 1945, стр. 135 и др.). В более раннюю эпоху Карпаты обозначались приводившимся выше (гл. 1) центральноевропейским именем, отраженным в кельтской форме 'Αρκύνια (ὄρη), *Hercynia* (*silva*) и в германских обозначениях Рудных гор (др.-в.-нем. *Firgunnea*)

и Судет (ср.-в.-нем. *Virgunt*) и восходящим к имени героя основного мифа **Perkᵘun-* и соответственно к обозначению *дубовой* рощи и вершины *горы* (ср. также приведенную в гл. 1 цитату из грамоты галицкого князя). Арабская форма *K*(*a*)*r*(*a*)*k*(*ū*) и соответствующие имена *Крака*, *Кракова* (ср. также ритуальные по истокам термины, обозначающие танец *krakowiak*, мальчика, участвующего в свадьбе, *krakowiak* и т. д.; ср. название куска искривленного дерева *krakula*, *krakulica*, *karkulica*) могли бы быть связаны с тем варнантом той же индоевропейской основы, которая обсуждалась уже выше (гл. 2) в связи с названием типа *дуб карколист*, *дуб корьков*, *дуб Прокурон*, др.-англ. *hearg* 'идол' (из **karkus* 'дуб') и т. д. (ср. выше о *Карачарове*, если оно из *Karak-* с суффиксом *-r-*). Если принять этот ряд гипотез, то по отношению к *Карпатам*, *Кракову* и *Волыни* противопоставление основ **Kark-*, **Krak-* и **Vel-*, **Vol-* связано с тем же различием *горы* и *низины* (ср. также *Подолия*), которое было разобрано выше на примере оппозиции *гора* (*Перун*) — *Подол* (*Волос*) в Киеве. Этот параллелизм можно продолжить, напомнив о легенде об основании Киева, где упомянуты три брата — культурных героя (и их сестра), старший из которых носил имя Кый (возможно, из **Kūjь*, связываемого с корнем **kū-*: **kou-* как обозначение 'кованья', ср. **kyjь* 'молот', и других чудесных способностей, см. гл. 5), а также о приведенном предании о Змее, обитавшем близ Киева. Три брата легенды об основании Киева могут быть сопоставлены, с одной стороны, с тремя героями-змееборцами в киевском цикле богатырских былин и, с другой стороны, с тремя основателями западнославянских раннегосударственных объединений.

В сопоставлении с Краком характерно имя другого основателя — *Лях*, производимое обычно от праслав. **lęda*, **lędina*, как обозначения пустоши, нови, необработанной земли, но в принципе годной для земледелия (в противоположность горам), ср. вышеприведенный текст, где Иллюшка в качестве первого своего подвига вырывает дубы и «ён стаў ляда сеч. . .» Заслуживает внимания, что *гурали* (жители северных Карпат в пределах Польши, ср. *Polska*, от *pole*) называют *ляхами* именно равнинных поляков.

В таком контексте само имя Карпат Καρπάτης ὄρος, помимо предложенных связей с алб. *karpë* 'скала, утес' и балтийских соответствий типа *kar̃pas*, *kárpa*, *kárpotos*, ср. гидронимы *Kárpis*, *Kárpentis*, если не этимологически, то хотя бы анаграмматически, может быть соотнесено с последовательностью фонем корня **Perkᵘ-* и его производных типа др.-инд. *parkatī*, *parvata*. В свете этих рассуждений можно еще более уточнить по отношению к более позднему периоду локальное и, видимо, хронологическое приурочение основного мифа — район Карпат в ту пору, когда к ним различные индоевропейские племена применяли указанные выше названия корня **Perkᵘ-* и его вариантов. С корнем *kapr-*, *karp-*, *krap-* (ср. ладинск. *crëp* 'гора', *grap* 'скала', *carpus*,

*greppus* 'каменистый' и т. д., этр. *carpe*, топонимику Италии типа *Carpina*, *Carpiano* и т. д., см. Pfiffig, 1964, стр. 37) связывают и имя малоазийской Кибелы как божества гор: **kup*(*e*)*r*-, **kup*(*e*)*l*- (ср. *Купала*).

Любопытна параллель *Dieveniškės* (от *dievas* 'Бог'): *Krakūnai* (соседняя деревня), дающая известные основания предполагать **Perkūn*-: **Krakūn*- (ср. *Krak*). Характерно, что именно в *Dieveniškės* весьма распространен сказочный сюжет о 9 братьях, о 9-головом змее, о расчленении ведьмы, в частности, камнем ср.: mano devyni sūnai (так ведьма — *ragana* называет 9 братьев); *devyniagalvis* ąžuolą graužia; Devyniabrolė ąžuole sėd, см. Dieveniškės, 1968, стр. 332 и след.

1.3.2. Смежный с карпатским ареал, для которого засвидетельствован этот же миф, охватывает Прибалтику и Белоруссию, где в топонимии и антропонимии широко засвидетельствованы различные наименования обоих основных участников мифологического поединка. В частности, есть основания думать, что тот же корень **Vel*-, обозначающий имя противника Бога Грома, отражен и в таких речных названиях, как *Velĕtupis* (ср. выше о *велетах* — *волотах* как обозначении мифологических великанов), Veliõnė, Vėlỹs, Veliuonà, Veliupẽles, Velių̃ upẽlis и т. п. (ср. сходное имя балтийского бога загробного мифа и обозначение покойника и соответствующих ритуалов), Velniãravis, Vélnežeris, Vélniabalė, Velñiadaubė, Vélnio Gylẽ, Vélnio upẽlis, Velniupỹs, Velnỹnė и т. п. (ср. сходное имя черта, преследуемого Perkūnas 'ом). Принимая во внимание сказанное выше, а также синонимию *Vìlija*=*Nerìs* (от *nerti*), в названиях рек *Vìlija*, *Vìlnia* (*Vilnẽlė*) и самого города *Vilnius*, можно видеть следы того же мифа. Эти и подобные им названия на теперешней балтийской территории продолжаются на восток и юго-восток в названиях типа *Велеса*, *Вилейка*, *Веленя*, *Веленка*, *Вельна*, *Велетовка* и т. д., балтийских по происхождению, но позднее вовлеченных в круг славянской гидронимии, а далее вплоть до северорусских названий типа *Волосово*, *Волотов* монастырь и под. В очерченных географических пределах и следует искать территорию, связанную с этногенезом белорусов, в традиции которых особенно хорошо сохранился основной миф, из балто-славянского этно-лингвистического комплекса. Сколько-нибудь четкое противопоставление этих двух элементов по отношению к названным наименованиям оформилось лишь в довольно позднее время.

Наряду с культурными героями типа *Крака* в качестве Змееборца как трансформации Громовержца в сказках может выступать *царь*, иногда с соответствующим именем — или мифологическим (Царь-Огонь), или совпадающим с названием святого, чей день отмечается на переломе Старого и Нового года (ср. Царь Василь, ср. выше Степан — великий пан в связи с указанными сезонными песнями). Ср., в частности, русскую сказку о царе Огне и царице Маланьице (Молнии), где упомянут и мотив скота Змиулапа

(Афанасьев 1, № 164). В белорусской сказке «Царь-Василь» сам герой Василь Васильевич противопоставляется бабе-юге, которую он поражает каменной стрелой: Василь Васильевич зарядзив камянную стрялу — захоцев ён бабу-югу, зялезную ногу, убиць (Бел. сб. III, № 14, стр. 102; ср. в той же сказке и в других сказках об осилках, например, там же, № 13, стр. 93, мотив кузнеца и молота, разобранный выше).

1.4. Наконец, последней трансформацией образа Громовержца в основном мифе следует считать человека, вступающего в поединок с чудовищем. Обычно этот образ выступает в сказках, ср. белорусскую сказку «Цмок» (Шейн. Мат. II, 1893, № 128, стр. 267—269), где человек, выступающий в роли змееборца, придавливает скалой дракона, или русскую сказку «Федор Тугарин и Анастасия Прекрасная» (Афанасьев 1, № 160), где Змей (Тугарин) отражен в перевернутом виде в образе Федора Тугарина, поражающего Змея; младшая сестра Федора Тугарина выходит замуж за Грома (ср. выше о мотиве сватовства в сказках о Громе). Мотив брака с участием Грома встречается в сказках всех восточных славян, а также имеет широкие типологические параллели в сказках и мифах других упомянутых ареалов. Одна из самых распространенных русских сказок «Три царства» (Аарне, Андреев 301) воспроизводит схему поединка героя с чудовищем и освобождение царевны (или царевен) из подземного царства с последующей свадьбой. В качестве героя выступает человек, часто крестьянский сын (Иван, Ивашко и т. д.), третий, младший из братьев. В качестве его противника выступает Змей (часто трехглавый или трижды сражающийся с героем), Вихрь (грозящий утопить героя, см. Афанасьев 1, № 129), Чудовище и т. п.; наконец, мотив трех выступает еще раз в мотиве трех царств — медного, серебряного и золотого, или трех царевен, ср. выше о системе классификации, где камень может противопоставляться тем же трем металлам (ср. в сказке Афанасьев 1, № 128 *камень*, отвернув который герой попадает в три царства). Характерно, что в сказках указанного типа противник героя может обладать средствами, которые в основном мифе находятся в распоряжении Громовержца (палица, огонь, вода и т. п.).

1.5. Соответственно с описанными трансформациями Громовержца изменяется по жанрам и образ его противника. Поскольку основные трансформации этого образа подробно разбирались выше, здесь достаточно суммировать наиболее известные его формы. Наиболее высоким рангом обладает *Велес*, *Волос*, выступающий как бог. Этот образ восстанавливается по совокупным показаниям летописи, слов против язычества, поздних источников типа ярославского «Сказания» и разных вырожденных случаев (ругательства, проклятия, имена мелких демонов, где тем самым представлено опускание исходного образа на низшие уровни мифологической системы). Более известны и представлены в разных жанрах (былины, сказки, поверья и т. д.) мифологические

ипостаси противника Громовержца — Змей Горыныч, Змей Горымц, Змей Тугарин, Змей и т. д. Особая трансформация — цар Змей, царь Змиулан и под. Ср. трансформацию в царя противника Змея; в некоторых текстах оба эти трансформа объединены в общем сюжете — ср. выше о царе Огне, царице Маланьице и царе Змиулане; таким образом, речь идет о поединке двух царей; впрочем, в этой сказке выступает и другая трансформация Громовержца в человека по имени Кузенька, который благодаря чудесному вмешательству лисы превращается в царского зятя Козьму Скоробогатого, убивающего вместе со своим тестем царя Змиулана, скрывшегося от них в дубе (к имени Кузеньки-Козьмы как зятя царя Огня ср. выше о кузнеце как помощнике Громовержца). В других сказках и особенно в заговорах, поверьях и т. п. представлены такие широко распространенные трансформации, как черт, лихой человек (Часа́мі перу́н не ту͡олькі б’е чарцей, алѐ й ліхі́х людзѐй, калі́ на іх бу͡ог абазлу̀е. См. Сержпутоўскі, 1930, № 48, стр. 8; ср. пожелание человека в белорусском проклятье: Аẋ, дай Божа, каб мяне парун забив, а жонка каб з роду померла! Щасьливый ба быв я чаловек! Бел. сб. IV, дополнение, № 3, стр. 156), а также змея, змеи в заговорах (иногда с человеческими именами, особенно часто — *Марина* и т. д., в чем — в свете таких параллелей, как *Мара*, *Марена*, *Морена* и т. д., ср. Иванов и Топоров, 1965, — можно видеть один из этапов дегенерации женского образа основного мифа: от *Мокоши* до *Марины* в былине о Добрыне).

Часть вторая

# НЕКОТОРЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ОСНОВНОГО МИФА И СООТВЕТСТВУЮЩЕГО РИТУАЛА В СВЯЗИ С КОМПЛЕКСОМ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПЛОДОРОДИИ

---

## Глава 7

## ЯРИЛА И ЕГО СООТВЕТСТВИЯ У СЛАВЯН

1.0. В последнее время в исследованиях по сравнительной мифологии все больше утверждается идея, согласно которой в пределах данной мифологической системы персонаж, в своих основных чертах сводимый к одному прототипу, отражается на разных уровнях, соответственно изменяя функции по шкале, намеченной Дюмезилем. При такой организации мифологической системы разные ее части скрепляются образом основного персонажа и исследователь получает дополнительные возможности реконструкции этого образа, опираясь и на те отражения основного персонажа, которые представлены другими уровнями.

Ниже рассматривается восточнославянский комплекс представлений, связанных с Ярилой, а также некоторые соответствия этому божеству в других славянских традициях, нередко выступающие под другими (хотя обычно близкими по форме) именами, что относится и к восточнославянской традиции. До сих пор чаще всего Ярила рассматривался или как совершенно изолированный и независимый мифологический персонаж уровня, следующего за уровнем богов, или вообще ставился под сомнение как порождение «кабинетной» мифологии. Однако привлечение к анализу значительного числа текстов, в принципе одинаковых или весьма близких друг к другу и отличающихся лишь именами главного персонажа, дает основание по-новому поставить вопрос о древнейшем статусе прототипа Ярилы и о его связях в мифологической системе. В частности, с Ярилой ассоциируются многие из тех атрибутов и мотивов, которые отмечались в связи с Громовержцем; однако эти мотивы могут быть переосмыслены с точки зрения иной функции, которая применительно к Громовержцу была второстепенной, а в связи с Ярилой стала основной его характеристикой.

2.0. Само имя Ярилы в поздних белорусских источниках (в отличие от великорусских) не сохранилось, и единственным

основанием для его реконструкции является описание соответствующего ритуала, относящееся к первой половине прошлого века (Древлянский, 1846, стр. 20—21). По этим данным Ярила снабжен следующими атрибутами: белая одежда, босые ноги, человеческая голова в правой руке, ржаные колосья — в левой, венок из полевых цветов на голове (у девушки, наряженной «Ярилой», которого представляли молодым красивым мужчиной), белый конь. Ритуал, приуроченный к 27 апреля, заключался в том, что девушку наряжали в белую одежду Ярилы, украшали венком и сажали на белого коня, привязанного к столбу. Вокруг нее девицы, тоже украшенные венками, водили хоровод (иногда по засеянной ниве) и пели песни со следующим зачином:

| | |
|---|---|
| «Валачывся Ярыло | А гдзе ж он нагою, |
| Па усему свету, | Там жито капою, |
| Полю жыто радзив, | А гдзе же jон ни зырне, |
| Людзям дзеци пладзив. | Там колас зацьвице. . .» |

Эти сведения, сообщенные Древлянским, обычно принимались с некоторым сомнением прежде всего ввиду их исключительности по отношению к другим белорусским источникам. В настоящее время, однако, накапливается все больше сравнительного материала, на который раньше в этой связи не обращалось должного внимания: этот материал делает маловероятным то, что Древлянский мог изобрести такие сведения, которые бы совпали с не известными ему великорусскими и старыми западнославянскими. Что же касается деталей ритуала (и отдельных строк ритуальной песни), то они повторяются и во многих более поздних белорусских источниках (см. ниже). Таким образом, в данных Древлянского уникальным является лишь само имя, у белорусов, видимо, вытесненное созвучным по корню именем христианского святого Юрия-Георгия-Егория (ср. выше об Илье-пророке и Перуне).

2.1. Белорусское *Ярыло* в приведенной обрядовой песне, русское *Ярила*, как и украинское соответствие, возводятся к корню *яр-* (**jar-*), который выступает и в некоторых именах, в частности, мифологического характера (ср. *Ярун* как название идола, упоминаемое в Суздальском Летописце, см. Макаров, 1, стр. 45, ср. *Ярун* как имя воеводы, четырежды упоминаемое в Лаврентьевской летописи). Некоторые из этих имен совпадают с соответствующим апеллятивом, ср. *ярун*, *ярунья* 'животное в поре течки и рóщенья'; *ярун*, о глухаре, когда он токует; *ярун* 'кто ярует' (о плотском). Слова этого корня обычно относятся к обозначению весны и того, что непосредственно связано с ее плодоносящей функцией, — с растениями, животными, человеком, и т. п., с обозначением соответствующих действий и состояний. Ср. русск. *яровой*, *ярый* 'весенний', 'посеянный весной'; *яровой* хлеб, *яровое*, *яровик* 'поле, засеянное яровым хлебом', *ярина* 'ячмень, овес', *ярь*, *ярица*, *яровина*, *ярыш*,

*ярушка* и другие обозначения хлебов; бычок-*яровик*, *ярка*, *ярочка*, *ярыш*, *ярушка* 'молодая овца' ('непереrодовалая'), *ярые* овцы, *ярина* 'овечья шерсть, волна', *ярые* пчелы 'молодой сегодняшний рой', ср. в веснянках — Шейн, 1893, № 1181 и др. (ср. *ярый* воск) и т. д.; *ярый* 'сердитый', 'горячий', 'огненный', 'запальчивый' (*ярый* конь, *ярый* тур (см. о туре выше), сердце *яро*, *яро* око, *яр* человек и т. д., ср. *ярый* ветер), *ярость*, *яр* 'огонь, пыл', *яризна*, *яркий* и т. д.; ср. блг. *яр*, *яровы*, *ярка*, *яркі*, *ярына*, *ярыца* и др., а также укр. *ярь* 'весна', *ярній*, *ярий* 'весенний' (ср. *ярий* дуб), 'молодой' (*яра* пчілочка, коза *яраяя*), 'зеленый' (?) (*ярая* рута, верба *яра*), 'полный сил', 'страстный, пылкий', 'пылающий', *ярина*, *ярица*, *ярець*, *ярота*, *ярский* (ср. ключи *ярски*, Довнар-Запольский, 1895, № 305).

Среди южнославянских данных особенно интересны сербохорватские. Само имя *Јарило*, как свидетельствуют некоторые источники, известно в ряде местностей, где оно относится к ритуальному празднику и кукле, сопоставимой с восточнославянскими изображениями Ярилы и родственных ему персонажей (см. Филиповић, 1954, стр. 42—55; ср. 1950). В свете этих данных не приходится сомневаться в том, что мифологический персонаж *Јарило* был знаком и южным славянам. В пользу этого свидетельствуют и многочисленные слова того же корня, ср.с.-хорв. *jâр* 'яровое' (ср. *јаро* жито), *jáрӣ* 'яровой', *jàрӣк* 'яровоі'', *jȁрица* 'яровая пшеница', *jāри́на* 'весенний или летний урожаі''; *jȁрац* 'козел' (ср. *бабини јарци* 'мартовский снег'), *jȁре* 'козленок, козлик' (в деревне Загајица, юго-вост. Банат, где сохранился ритуал ярильского типа, как и в соседних деревнях, это слово — *jȁре* связывают с именем *Јарило*), *jȁрица* 'ярка', *jарѐница* 'козья шкура, козья шерсть', *jàретина* 'козлятина', 'козья шкура', *jàрећӣ* 'козлиный', 'козий', *jȁрина* 'шерсть ягненка или козленка', 'козья шкура', *jȁрух* 'молодой барашек', *јарчевина* 'козлятина' (ср. также обозначения овцы, курицы и т. д.), *jȁрити се* 'котиться' (о козе), *jȁра* 'загон для скота', *jȁрити* 'разжигать огонь', *jȁра* 'жара, зной', и т. д. (см. подробнее Rječnik JAZU s. vv.; Skok, 1971, I, стр. 755—756); ср. словен. *jar* (*jara rž*), *jarina*, *jarica*, *jarina*, *jarec*, *jarost* и под.; макед. *јара*, *јаре*, *јарец*, *јарешки*, *јарина*, *јарица*, *јари (се)*, *јарост* и под.; болг. *ярица*, *ярка*, *ярина*, *ярешки*, *яре*, *яра*, *ярост*, *яростен* (последние слова обозначают крайнюю степень проявления чувства — гнева и т. п. и могли непосредственно соотноситься с именем соответствующего персонажа, ср. *панический* страх — *Пан* и под).

Приблизительно тот же круг значений и словообразовательных типов представлен и в западнославянских языках, ср. польск. *jarz* 'весна; весенний посев, хлеб' (ср. *jar*), *jary* 'весенний' (ср. *zboże jare*), *jarny*, *jarka* 'молодое животное', 'пшеница' и т. п.; чешск. *jaro*, *jarní*, *jarka*, *jařina*, *jařice*, *jěř*, *jarost*, *jarota* и под.; слвц. *jar*, *jaro*, *jarný*, *jarnosť*, *jarec*, *jarica*, *jarienka*, *jarina*, *jarka*, *jary*, *jarnost*, *jariť sa* и под. Повторяющиеся во всех славянских

языках слова этого корня со значением 'молодая овца' (баран)', 'неперегодовалая овца' (или 'коза, козел'), получившие особенно широкое развитие в славянских языках Балкан, находят наиболее точное соответствие в балтийских языках, где не отмечено других разновидностей специализации значения этого корня. Речь идет о лит. *ėras (jė̃ras)*, лтш. *ję̃rs* ,*jẽre*, прусск. *eristian*. Таким образом, здесь, как и в некоторых других случаях, балтийские и балканские данные оказываются наиболее близкими друг к другу (ср. еще др.-греч ἔριφος). Пока существенно подчеркнуть, что эти сходства относятся к названию животного, которое чаще всего использовалось при жертвоприношениях, и что отмеченным является возраст этого животного ('молодое', 'не более *года*' ср. ниже о значении '*год*', и 'весна' в словах этого же корня в других индоевропейских языках), о чем, возможно, свидетельствуют и данные других ностратических языков (ср. алт. *ńā/r/c* 'молодой, новорожденный'; 'весна', урал. *ńōre* то же, драв. *ñār* 'молодое растение, прорастать', сем.-хам. *n'r* 'молодой, юноша'; см. Иллич-Свитыч, 1971, стр. VI, 37); к отдельным значениям приведенных славянских слов и учитывая разбираемый ниже образ *Zeleni Juraj* ср., в частности, такие алтайские параллели, как маньчж. *nijarxūn* 'зеленый, свежий' (корейск. *n'ʌram*< *njerʌm 'лето', из 'весна', см. Поливанов, 1968, стр. 162).

Учитывая особенности этой группы в славянском, не следует придавать особого значения различиям семантического и фонетического характера в словах с начальным **jur-* типа блр. *юр* 'вожделение' (ср. юр разьбірая; юрлівы, юрлівасць; У цябе адзін юр на ўме, усё з дзіўчатымі б заігрываў, Бялькевіч, 1970, стр. 506 и т. д.), укр. *юрити* 'беситься' (ср. выше о *ярость, яриться*), русск. *юр* 'ярость, похоть, вожделение' (в смоленских говорах), *юрó* (арханг.) 'пора, когда тюлень щенится', *юровая*, праздник иртышских рыбаков, 30 октября, *юрóвый, юркий, юркать* (ср. Гром юркает. Алекс., см. Даль IV[4], стр. 1549), *юрка* 'бойкий мальчишка, провор, дурачок', *юра* и *юрила* 'беспокойный человек, непоседа, юла, егоза', *юр* и т. п.; польск. *jurzyć się* 'яриться', 'гневаться', *jurny* 'похотливый', *jurność* 'ярость, похотливость', *jurky*; чешск. диал. *urný* 'сильный, большой', слвц. *urno*; с.-хорв. *jу̏рити* и под.

2.2. Созвучие и семантическое сходство слов с корнем **jar-* и **jur-* (ср. также одинаковые словообразовательные модели: *Ярило, юрило*) сильно способствовали вероятному отождествлению *Ярилы* с *Юрием* (ср. выше *Волос, Власий* и, может быть, даже *Илья*), которое можно предположить и на основании календаря обрядов: 27 апреля праздник Ярилы, по Древлянскому, 23 апреля — Юрьев день. Отождествление Ярилы как божества весеннего плодородия с Юрием вытекает и из характера текстов, относящихся к Юрию и содержащих мотивы весенних обрядов. Третьим словом, фонетически и семантически отождествлявшимся с Ярилой и Юрием, могло быть название *вырея—ирия* (Иванов,

Топоров, 1965, стр. 107), откуда прилетали птицы, выпускаемые Юрием и знаменовавшие начало весны, ср. также названия рая, Райка (венка), часто упоминаемое в песнях на месте, где обычно стоит Юрий (ср. ниже о рае, как мирровом дереве). Имя Юрия имеет само целый ряд фонетических и морфологических вариантов, которые могли облегчить сближение как с Ярилой, так и с выреем-ирием, ср., например, укр. *Юрій*, *Юрка*, *Юря*, *Юр*, *Ирьи* (на Западной Украине). Особенно следует отметить белорусское *Ёры* в ритуале, приуроченном к ряду мест Гродненской губернии: Святы Боже и Святы Ёры! заховайце нiўку (т. е. рожь) от граду! (Шейн, 1898, I, 1, стр. 170). Судя по дальнейшему ритуалу, во время которого Святого Еры просят, «каб ён сцерох живакоў» (см. там же), этот святой понимался как святой Егорий — охранитель скота. Не все в образах святого Егория-Юрия следует считать замещением более древнего образа Ярилы: скорее следует думать о сложном напластовании и переплетении нескольких христианских и языческих культов, приуроченных к одному и тому же календарному циклу. Свидетельство праславянского характера такого культа языческого божества, имя которого образовано от корня* *jar-*, можно видеть в балтийско-славянских данных о *Яровите*, который был богом плодородия. Особенно следует отметить, что ритуал Яровита относится к 15 апреля, что (при необходимых поправках на пересчет календаря за столетие) с точностью до одного дня совпадает с Юрьевым днем (23 апреля, ср. 27 апреля как дату праздника Ярилы у Древлянского, чьи сведения в этом пункте, возможно, нуждаются в уточнении). Золотой цвет щита Яровита можно сравнить с белым цветом Ярилы, ср. также употребление корня **jar-* для обозначения не только (нового) года, но и утра, дня в разных индоевропейских языках.

Выявленные в другой работе (см. Иванов, Топоров, 1965, стр. 38 и след.) функции и атрибуты Яровита согласуются как с данными, относящимися к Яриле (ср. сообщение о том, что во власти Яровита находятся зелень и плоды земли; цветовые характеристики и т. д.), так и с характеристиками основного героя мифа, преобразованием которого является Ярила — воинская функция (Яровит, deus militiae, отождествлялся с Марсом, во время войны его щит несли перед войском, знаменами окружался город, в котором почитался Яровит и т. д.). В этой связи существенно, что Яровит входит в состав описанной выше четырехчленной системы у балтийских славян, уже сопоставлявшейся с четырьмя Перкунасами (см. выше). Само имя бога Яровита явно соотносится в пределах мифологической системы балтийских славян с именем главного бога Свентовита. Особенно показательно, что Свентовит по своему месту в системе и по целому ряду атрибутов (белый конь, оружие и т. д.) соответствует Перуну и, скорее всего, является его заменой. В этом случае отношение *Свенто-вйт* : *Яро-вит* воспроизводит отношение *Пе-*

*рун* : *Ярило* (ср. Ярун в имени идола и параллелизм в местных названиях Перынь—Jaryń). Первая часть обоих имен (*Свенто-* и *Яро-*) может быть понята как разные обозначения сверхъестественной силы, воплощенной в этих божествах. Не случайно, что эти элементы являются одними из наиболее продуктивных в древнем славянскомименослове, иногда дублируя друг друга (ср. Свято-полк, Яро-полк, Свято-слав, Яро-слав), Ср. также *Яромир*, *Jaromir*, *Jarogněvъ* и производные от него (*Jaroje*, **Jarohna*, см: Skok, 1971, стр. 757 и особенно Taszycki, 1958, 103—104).

2.3. Не только имя Ярилы, но и отдельные атрибуты его и подробности белорусского ритуала, сообщаемого Древлянским, находят себе подтверждение в ряде источников. Как явный архаизм можно рассматривать белый цвет платья и коня Ярилы. В белорусских заговорах тот же цвет приписывается Богу или Юрию-Егорию в тех же ситуациях, что и Яриле (ср. выше о переносе атрибутов Перуна на бога или Илью), ср.: выяжжал к нам Господь Бог на белом коне и ў белом платтю загорадживат нашу скотину зялезными тынамя, замыкая золотыми ключами, понясе золотыя ключи на синяя мóра. . .» (Бел. сб. V, № 161, стр. 43; мотив замыкания золотыми ключами синего моря в веснянках относится к Юрию не только в восточнославянском, но и в западнославянском фольклоре; ср. в заговорах в Белоруссии № 2, стр. 160); Святый Егорий едзив на своем сивеньком и беленьком кони, едзив по ляхох, по полёх и по чистых борох, и по зяленых лугох. . . (там же, № 174, стр. 47); Приедзець святый Юрий и Ягорий на белом кони, возьмець три пруты медных, три пруты зялезных. . . (там же, № 92, стр. 181); Вот выизжал святэй Ягорий на сваим белым конику, Добровольский, 1891, ч 1, № 201, стр. 181, ср. также: На Ягорья, 23 апреля, бяреш хлеба-соли у белую тряпочку. . . (заговор от волков, Бел. сб. V, № 53, стр. 153); Святый Юрий-Ягорий храбрый на белом кони и с золотым копьем, войстрою мечью (там же, № 15, стр. 141); будзя ехаць Юрый-Ягорий на сивяньким конику, с чарвоной протасэей, будзя вас собираць, усим чисто меччу гóловы сымаць (там же, № 296, стр. 112; ср. Юрэ̀й сам ї͡езьдзіць на сівў͡ом канí, Сержпутоўскі, 1930, № 1061, стр. 100; ср. также Бел. сб. V, № 297. будзя ехаць святый Юрый. . ., будзя вас собираць и меччу головы отсекаць); последние показания важны для сравнения с человеческой головой в руке у Ярилы, с одной стороны, и с воинской функцией и золотым щитом Яровита, с другой стороны. С золотыми атрибутами Яровита можно сравнить и образ Егория в заговорах: Святый хвабрый Ягорай, бери свою золотую трубу, брытай свайго сераго кони, клади свое золотоа сядло. . . (там же, № 169, стр. 46); Едзя святы Юры-Ягоры на небяси, на золотом кони, выгражая от ужа и ярыцы (Шейн, 1898, II, № 50, стр. 547). В отдельных из приведенных случаев можно видеть и влияние христианских представлений и изображений, но это исключено по отношению к образу бога на белом коне и в белом платье

и обрядовой белой тряпочке; ср. также как параллель к цитированному заговору от волков поверье: . . . после Юрья нечего бояцца, бо Юры едзець на /си-/вым коне, зуби воўком замыкаець (Шейн, 1898, I, стр. 171); ср. в заговоре от волков: Святый Юрий-Ягорий. . . запри, замкни моим урагом ярый зуб (Бел. сб. V, № 59, стр. 154), и сказанное выше о слове *ярый* и о мотиве замыкания, а также названия змей, сочетающиеся в заговорах с именем Юрия и образованные от корня *яр-*; *ярыца* (см. выше), *ярица*: ярица, переярица! отдайце и возмице свою жалосць и яросць (Шейн, 1898, II, № 55, стр. 550, ср. *ярысть* в сходном контексте в заговоре, Добровольский, 1891, ч. 1, № 1, стр. 180).

Окончательное доказательство языческого происхождения образа воплощения весны на золотом или белом коне можно видеть в белорусской веснянке:

Дзякуй табе, Боже,
Што зиму скончали,
Што весны дождали!
Помажи нам, Боже,
У добрый час начаци
Вясну выкликаци!
Придзи, придзи, весна,
Придзи, придзи, весна,
К нам у таночик,
Приняси нам збожжа,
Приняси нам красок
Каб нам звиць вяночик!
Едзиць весна, едзиць
На залатом кони
В зяленом саяни,
На сосе седзючи,
Сыру зямлю аручи,
Правой рукой сеючи,
А смыком скародзючи.
Вязець, вязець весна,
Вязець, вязець красна
Ясные дзянечки,
Частые дождючки,
Зяленые травы,
Красные цвяточки
Нам на вяночки.

(Подольские Губернские Ведомости, 1895, № 26;
вариант — см. Богданович, 1895, стр. 102—103)

В этой веснянке, изданной в конце XIX в., с показаниями Древлянского о Яриле совпадает не только мотив коня и одежды особого весеннего цвета, но и мотив плетения венков из цветов и специального упоминания правой руки.

Мотив коня выступает во многих юрьевских песнях, где иногда упоминается Юрьев конь:

Разыграўся Юрьиў конь,
Разбиў ка́минь копытом,
А ў том камню агню нет. . .
— А я каня́ успушцу́, успушцу́!
— А я каня́ сайма́ю, сайма́ю!
— А я каня́ выкуплю, выкуплю
. . . А я за каня деушку, деушку! . . .

(Бел. сб., VIII, стр. 182—183; ср. Носович, 1874, № 2, стр. 36—37;
к первым двум стихам ср. Фридрих, 1972, № 49—50, стр. 56)

Ср. вариант:

Кыня́ выране́нька вы́пушцу, вы́пушцу. . .
Разыгра́ўся во́ран конь, во́ран конь,
Разбиў каминь кыпыто́м, кыпыто̀м,
А ў тым камни агня́ нет, агня́ нет. . .

(Бел. сб., VIII, стр. 182);

А по туой траве-мураве
Играе Юрий на коніе,
На воронему конику,
На золотому сиделку.
А по туой траве-мураве
Играе старый діед на козліе,

На сивэнькому козлику,
На вульховому сиделку.
«Играй, нэ играй, старый дíед, —
Нэ для тэбэ двуор пометён. . .
Подай, Юрью, звонки ключи,
Одомкнуты красну вэсну,
Красну вэсну, тэпло лито,
Добрый урожай, густэ жито,
Шоб на колос колосыстэ,
А на ядро ядранистэ».

(Романов, 1911, 1, стр. 134)

2.4. Вторичность образа вороного коня (замещающего более древний образ белого или золотого коня, ср. обе масти — белую и вороную — у коня Свентовита и ниже о культе козы) в двух последних песнях видна из приведенных выше материалов, ср. золотое седло во второй песне. Последняя песня существенна еще и в том отношении, что в ней очевиден параллелизм Юрия на коне и старого деда на козле (конь и козел противопоставлены по цвету), ср. приведенные выше обозначения козла и козы от корня **jar-*. Здесь можно видеть отражение противопоставления двух образов весны — одного молодого мужчины или девушки (ср. данные Древлянского) и другого старого деда. Помимо позднейшего обыгрывания этого противопоставления в карнавальном духе здесь можно наметить связь с календарной сменой старого и нового года (ср. этимологию имени Ярилы). Этим объясняется то, что большая часть белорусских материалов, связанных с мотивами старого деда, козла и жита (объединяемых и в последней из цитированных юрьевских песен), относится к Новому году (колядные, щедрецкие и другие песни начального весеннего цикла). Эти мотивы сохранились не только в песнях, но и в составе рождественских обрядов, где коза и дед выступают в качестве особых культовых персонажей, вокруг которых разыгрывается целое действо с плясками и пением. Для сравнения с отмеченными выше текстами о белом и вороном коне существенны данные, по которым для козы подбирается «такой кожух, чтобы один бок козы был белый, а другой черный» (Бел. сб. № VIII, стр. 107). Типичное карнавальное снятие противопоставлений старый—молодой, мужской—женский, характерное для ритуала Ярилы, сказывается в том, что деда часто изображает мальчик (ср. Лембовецкий, 1882, стр. 505 и др.), а маладичку, участвующую в тех же обрядах,— мальчик, переодеваемый женщиной. Сравнение с ритуалом Ярилы доказывается как текстами, связанными с юрьевскими праздниками, типа:

Святы Юрай по полям ходзиў
Да жито радзиў.
Где гора, там жита копа,
Где лужок, там сена стожок,
Где долинка, там жита скирда

(Виленский вестник, 1891, № 93)

так и в особенности колядками, где постоянно повторяется формула, в колядах соотносимая с козлом или козой, а по данным Древлянского — с Ярилой, ср.:

«Дзе коза ходзиць,
Там жита родзиць;
Дзе коза хвостом,
Там жита кустом;

Дзе коза ногою, Там жита копою,
Дзе коза рогом, Там жито стогом».

(Шейн, 1898, I, 1, № 92, стр. 91, ср. № 92, 93, 98, 99; II, стр. 98; Бел. сб., VIII, стр. 104—108; Дембовецкий, 1882, стр. 506, 525; Булгаковский, 1890, № 12, стр. 51; Нікольскій, 1933, стр. 40—42 и т. д.).

Заслуживает внимания украинский текст, сопровождающий обычай «водити козу»:

Де коза туп, туп,
Там жита сім куп;
Де коза рогом,
Там жито стогом!
Де коза хвостом,
Там жито кустом.

(Чубинский, III, стр. 265),

или: Де коза ходить, — там жито родить, /Де на буває, — там лягає. Другие славянские данные, существенные для доказательства древности ритуала «хождения с козой», были приведены выше. Вместе с тем в колядках, связанных с обрядом хождения с козой, встречаются и дословные совпадения с цитированными выше юрьевскими песнями, ср. последние из приведенных выше юрьевских песен (ср. также Шейн, 1898, I, 1, № 159) и такие формулы, в колядках, как:

Як пашлá казá. . .
«А дай жа, Божа. . .
Жыта каласиста,
Ядра ядраниста!»

(Бел. сб., VIII, стр. 106, ср. Шейн, 1898, I ,1, № 36)

Ср. восклицания крестьян в Юрьев день «Святый Юрье, роди жыто» (Романов, 1911, I, стр. 37), а также сходные формулы в «дожиночных» песнях:

Радзи, Божа, жыта,
Жыта и пшаницу
И ўсякую ярыцу:
Ў поли копами,
А ў гумне стогами,
Ў клеци коробами,
А ў печи пирогами. . . .

(Шейн, 1898, I, 1, № 331, стр. 285)

или:

Зародзи, Боже, жито,
На пришлое лието.
Да на корань коранисто,
Да на колос колосисто,
Да на ядро ядронисто. . .

(Там же, № 336, стр. 288)

или:

Йшоў Бог дорогою,
Йшоў Бог широкою. . .
. . .А ко мне, Божа, ко мне
З густыми снопами, (2)
З частыми копами. . .

(Там же, № 305, стр. 273)

Ср. также № 306, № 307, № 309 и др. с дополнительной деталью: Да будзе гдзие Богу стаци или Ко мне, Боже, ко мне. . . Есць гдзе копам стаци и т. п.

2.5. Такие же формулы встречаются в песнях, описывающих хождение по межам христианских святых, что опять-таки напоминает приводимый Древлянским текст ритуальной песни, относящейся к культу Ярилы (ср. сходные мотивы, связываемые со Спорышом, в спорышовых песнях, ср. Шейн, 1898, I, 1, № 303 и след.), ср.

Святый Илля, пô межкам хо̂дить,
Житушкô родить;
Зорôди, Боже, житô густое,
Кôлôсистое, ядром ядрêнистое. . .

(Дембовецкий, 1882, №, 23, стр. 573);

ср. то же о святом Михаиле (Шейн, 1898, I, 1, № 138, стр. 77, № 147, стр. 99 и др.). Ср. в особенности явственно языческое и сопоставимое с фаллическим культом Ярилы:

Святэй Альля
По мижам ходить,
Святэй Альля
По мижам ходить,
Жита родить,
По мижам ходить,
Девок к себе просить.

(Добровольский, 1903, IV, № 6, стр. 163—164)

Ср. параллельный текст, относящийся к святому Юрию:

«Где, святый Юрэй, прызаба́вився?»
— По мяжа́х хадйу, пашню радйу,
Яраю пшо́нку святому Вялйчку,
Свято́му Вяличку на белы пиражкй.
«А где бо́ляй кадйу?»
— Па бара́х хадйу, пчолки садйу:
На сто кало́д насадйу. . .
Па тваёй нйви сам Бог ходя,
Сам Бог хо̂дя, пять асо́б во́дя;
Першая асо́ба — святый Юрэй,
Другая асо́ба — святый Микола. . .
А святый Юрэй сы расйцаю
Сы расйцаю жыта заража́я»

(Бел. сб., VIII, стр. 167);

ср. из веснянки:

«. . . коло того двора три особы ходзюць:
Першая особа — святый Юрья, другая особа — свят
Микола, трецяя особа — святый Вялик-дзень.
Святый Юрья з росицаю. . .»

(Бел. сб., I, № 18, стр. 268);

«. . . где Ильля ходя, там хлеб — жито родя»

(Там же, № 5, стр. 447).

Ср. также обрядовый стих, относимый к дню Нового года, когда дети ходят по избам, обсыпая их горстями зерен: Хо́дя Ильля/ На Василя /Но́ся пугу /Жытянўю, /Где замахне́ — / Жы́та расьте́. (Бел. сб., VIII, стр. 126, ср. вариант: Бел. сб., I, № 6, стр. 447) и сходный мотив махания, приуроченный к колядовому действу с дедом:

Го, го, го коза!
Го, го, го серая!
Старый дед идзе,
Киям махая. . .
Где коза рогом. . . и т. д.)

(Шейн, 1898, I, 1, № 93, стр. 93 и др.)

Эти белорусские тексты, в которых выступает Илья, находят соответствие в великорусских текстах, записанных на смежной территории (на Смоленщине). Ср. о егорьевской песне:

Святой Илья
По межам ходит
Святой Илья!

По межам ходит,
Жито родит,
По межам ходит!

По межам ходит,
. . .
Девок к себе просит...
По межам ходит
«Чтоб колосочки
Зазвенели,
Чтоб колосочки!»

(Добровольский, 1891, I, № 6, стр. 163).

Те же мотивы отмечаются в текстах троицкого цикла, в частности в песнях «на развивание» и на осмотр жита в поле. Один из таких текстов совпадает с фрагментом песни о Яриле, приведенной Древлянским:

А святой Илья
По межам ходил.
По межам ходил,
Житушко родил:
Зароди, боже,
Жито гу́стое,
Жито густое,
Колосистое,

. . . . . . . . .
Чтоб было с чего
Пиво варити,
Пиво варити,
Сынов женити!»
Кто сынов женит,
Тот богу молит. . .

(Добровольский, 1891, I, № 29а, стр. 198)

В другой песне (там же, № 47, стр. 206) повторяются все те же мотивы, но дополнительно упоминается о венках (ср. венки в связи с описаниями ярильских праздников): Мы у поле были, /Венки развили, / Венки развили / И жито глядели. В этих же песнях, как и в ряде других, где имени Ильи нет, встречается формула *Колосистое, ядрянистое* (о жите). Последний эпитет существен в том отношении, что он наиболее точно передает идею плодородия, полноту производительных сил. Слово **jędrъ* является, несомненно, праславянским, как, возможно, и некоторые производные от него типа **jędr-ьnъ* (ср. с.-хорв. *jadrn-jedrn* в народных песнях, см. Skok, 1971, I, стр. 768) и др. Интересно, что в разных традициях оно может относиться к названию зерна, хлеба (ср. польск. *zboże jędrne*, чешск. *jadrný chléb* и под.), природных явлений (ср. блр. *я́драны*, о погоде, польск. *woda jędrna* и под.), вместилища мужской производительной силы (*jędra), откуда и само обозначение силы (с.-хорв. *jedar* 'сильный' и т. д.); ср. от того же денотата как вместилища мужской силы обозначение 'мудрости', 'смелости (см. Jakobson, II, 1971а, стр. 635) с древним детерминативом *-r-*: **mǫdrъ*, совпадающее большинством фонем с **jędrъ* (ср. слово того же корня без *-r-*, обозначающее, напротив, отсутствие этих качеств). Вместе с тем эпитет *ядрянистый* (применительно к атрибуту восточнославянского персонажа, свя-

занного с основным мифом и сохраняющего в других текстах функцию Громовержца — ср. Илью) отсылает нас к имени древнеиндийского Громовержца Индры — *Índra*, в образе которого, наряду с военной и метеорологической функцией, выделяется и функция, связанная с плодородием, производительной силой (она представлена и в мифе о поединке Индры с Вритрой и Валой), см. Meyer, 1937. В общей перспективе социальной системы функций метеорологическая (равно важная для Перуна-Перкунаса и для Индры) прямо выводится из функции, связанной с функцией обеспечения плодородия, т. е. сельскохозяйственной. Для доказательства сходства основного мифа в балтийско-славянском и индо-иранском вариантах важно не только тождество *Indra*—**jędrъ*, но и близость некоторых сохранившихся до сих пор у дардских народов обрядов, ассоциирующихся с именем бога *Imra* (ср. текст на кати, приведенный выше), к соответствующим славянским ритуальным комплексам. Ср. в том же тексте обращение к *Imra*: *e Imró! . . . o Bagišt-o!*, где *Bagišt* родственно слав. **Bogъ*, ср. обращение *Боже!* в приведенных текстах и частую замену Ильи безымянным Бог.

Связь Ильи с представлениями о Юрии-Егории (вхождение в общий сюжет) и соответствующими мотивами (конь, хлеб и т. д.) засвидетельствована «волочебными» текстами. Ср. кроме приведенного выше (гл. 5) текста о Пане Степане: . . . Тудым ехала Прячистая. . . /Святый Юрий за повозничка: Святая Микола за лагодничка, /А Святой Илья ведет коня . . ./Юрью-Ягорья дожидаючи:/Святой Юрий с росицею/. . . Святая Микола по межах ходить, /По межах ходить, жито родить. . ./ Святые Ильи дожидаючи: / Святая Илья с новым хлебом . . . (Бессонов, 1871, № 3, стр. 4). Объединение Ильи с Егорием, выступающим как Громовержец (В Яхорьиф день нельзя браниться: громом убье, или: Яхорий тоже гром делая, см. Loorits, 1955, № 68—69, стр. 43), встречается и в целом ряде других текстов, ср. Вишь яны на конях . . . сидят — Илья и Яхорий. Там же, № 68, стр. 43 или счет земледельческого календаря от Егория до Ильи, № 70, 71, стр. 43—44 (в сказках известны и другие объединения Ильи — с Николаем, с Георгием и т. д., см. Loorits, 1955, стр. 91 и след.). Связь Ильи с урожаем отмечена и белорусским присловием: Св. Ильля зажинает жито или Св. Ильля Божия жнея и т. д. Болгарская обрядовая песня «Кръщене на млада бога» также соединяет Илью как связанного с летом и Георгия как связанного с весной: . . . позовите свет Гьоргия пролетни. . . /позовите свет Илия стредлетни. . . / свет Гьоргию сѐ му цвеке разпуля . . . / свет Илию сѐ му цвеке окапа. . . (Блъг. нар. творч. V, стр. 129). В жнивных песнях подчеркивается связь благополучия с Ильей: Ах и дай, боже, /. . . Два Илюшки в году, /. . . Илюшка и накормил, /И накормил и напоил (Добровольский, 1891, I, № 23, стр. 258).

Можно предполагать, что некогда тексты еще более подробно

описывали Илью или другого персонажа с созвучным Илье именем в связи с весенним циклом. Об этом, в частности, можно судить по многим примерам вырождения мотива Ильи, при котором само имя превращается в припев междометийного характера, ср.:

Идет белянушка<br>
С приполонью,<br>
Со теленочком<br>
Илия!<br>
Кому вынется,<br>
Тому сбудется.<br>
Илия!

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 142, стр. 150);

в других вариантах этого же текста (Илею, илею!, ср. № 143, стр. 151), ср. также Иляля, иляля! (№ 151, стр. 154 и др.), Ляв, ляв, ляв, ляв (№ 150, стр. 154), Лилéю! (№ 280, стр. 209) и проч.

Наконец, мотив волков, выходящих из нор на Ильин день (см. выше), прямо соотносится с мотивом волков в егорьевских текстах, где подчеркивается (как и в заговорах), что Егорий — охранитель скота от волков (тем самым оказывается, что от Егория до Ильи скот защищен от волков).

2.6. Для сопоставления описанных обрядов с образом Юрия-Егория-охранителя от волков ( в частности, в соответствующих заговорах, отчасти цитировавшихся выше) особенно показателен мотив боязни деда, противопоставляемого козе и выступающего как антропоморфное замещение волка. Дед и волки упоминаются часто вместе в одной и той же обрядовой песне:

Тольки баюся<br>
Старого дьзиеда, —<br>
У старого дьзиеда<br>
Сива барада,<br>
Ён мяне набъе,<br>
Ён мяне ўдарыць<br>
. . . . . . . . .<br>
Як скочыць ваўчўок,<br>
За Казу хапчўок

(Щедрецкая песня: Малевич, 1907, № 2, стр. 24);

для осмысления деда как волка характерна колядка:

Побойся, козачка,<br>
Стараго дзеда<br>
С сивой бородой,<br>
Ён табе згубя,<br>
Шкуру облупя<br>
Дуду пошия. . .

(Шейн, 1898, I, 1, № 98, стр. 97)

В более явной форме сюжетное противопоставление козы волку выступает в песенных формулах, входящих в состав действа с козой и дедом, типа: Ой прибег воўчок/ Да за козыньку,/ А воученята/ За козенята. . . (Шейн, 1898, I, 1, № 91, стр. 91), ср. также встречающуюся на смежных территориях игру «волк и коза» (Игры, стр. 60—61 и др.).

Мотив связи Юрия с волками отчетливо проявляется в полесском поверии, согласно которому «Бўог дапаручыў Юр'ю, каб ён дагледȧў усе ля̀кае жыўёло, от заты̀м і гавóрáць, што Юрэй ваўкамі камéндуе, што ён насылȧе ваўкўоў, калí хóчэ пакарацъ людзéй да папсавȧць іх гóвядо» (Сержпутоўскі, 1930, № 1061,

стр. 100); ср. также Никифоровский, 1897, стр. 184—185 (о Юрье и волках) и отчасти стр. 245—247.

2.7. Наконец, в весенних обрядах можно найти подтверждение и таким мотивам, у Древлянского связанным с Ярилой, как плетение венков для девушки, наряжаемой Ярилой: «Весной, в один из праздничных дней, под вечер, молодежь обоего пола собиралась на поле, предназначенном под яровые посевы. Раскладывали костры, приглашали «музыку» — большею частью дударя. . . и приступали к выбору из девушек «вясноўки». В выборе принимали участие и парни, и девушки. Требовалось, чтобы избранница была красива и работяща. Ее украшали венком из весенних трав и цветов и сажали на «смык», застланный сверху плавуном; в борону впрягались молодые люди и возили «вясноўку» по полю вокруг огней, причем девушки пели под аккомпанемент дуды вышеприведенную песню. После этого тут же, возле костра, устраивались «танки», хороводы. Молодежь, взявшись за руки, кружилась вокруг «вясновки», сидящей на бороне» (Богданович, 1895, стр. 10; ср. также Аничков, 1903, I, стр. 92 и след.). Сходные мотивы украшения цветами отмечаются в полесских обрядах кликанья весны, причем цветами украшается каравай, который на Юрьев день обносится вокруг поля, во время чего произносится вариант уже встречавшейся выше формулы с заменой имени Бога, Святого или ритуального животного — козы ритуальным символом, выпеченным из теста: Hdzie korowáj chòdzić, | Tam žỳto ròdzić (Moszyński, 1928, § 536, стр. 218; ср. также § 517, стр. 215).

2.8. Кроме описанных выше белорусских обрядов, связанных с весенним Юрьевым днем, известны и осенние обряды, связываемые с Юрием: «Юрэй быва̀е два ра́зы ў гадў, веснóю й аб вóсень, заты́м і ка̀жуць, што ў гадў два Юр'і да абўдва дўрні, бо адзі̀н халóдны, а другí галòдны. Ві͡ешні Юрэй галóдны, бо рыэдкі гу͡од, што на Ві͡ешняго Юр'я гаўя̀до мажэ̀ пакармíцца, на па̀шы, а бу͡ольш усягò на Ві͡эшняго Юр'я ста́так першы раз выганя́юць на па́шу» (Сержпутоўскі, 1930, № 1061, стр. 100); ср. также: Юрьи, Юрьи, оба два дурни: одно холодное, другое голодное. Бессонов, 1871, № 36, стр. 23. Здесь особенно отчетливо выступает связь с конем: «Ві͡ешні Юрэй беражэ̀ гòвядо, за тóе ягó бу͡ольш сьвяткўюць лю̀дзі, а повòсені Юр'я называ̀юць ку͡оньскім і ягò не ўсе сьвяткуюць, а ту͡олькі тыя, ў кагò е кóні» (Сержпутоўскі, 1930, стр. 215, № 2126, ср. № 2134): «27 ноября, в день зимнего Юрья, подстригают гривы и хвосты лошадям, а также отнимают от кобылиц жеребят-сосунов и ставят их в особые хлевы до весны» (Бел. сб. VIII, стр. 280, ср. о весеннем Юрье: «До Юрья нельзя водить лошадей на ночлег», там же, стр. 301; ср. «Каня не маю, Юръя не знаю! — Я каня́ ма́ю и Юръя знаю!», там же, стр. 167). Эти данные о связи Юрия (и того языческого божества, которое им замещено) с конем приобретают особый вес в свете древних изве-

стий о культе главных богов у балтийских славян, где у каждого бога есть конь особой масти (у Свентовита переменной в зависимости от времени суток: светлой днем, темной ночью), используемый в ритуале, в частности, при гаданиях. Разномастность коня (и козла), связанного с весной и с юрьевскими обрядами, уже отмечалась выше; в некоторых полесских поверьях можно было бы видеть след гаданий по масти коня: «Kuń czòrnyj — niedùha — Kuń czyrwònyj — horiàczka. — Kuń sìwyj, — dòbre». (Moszyński, 1928, N 147—149, стр. 151).

Сравнение с культом богов у балтийских славян делает особенно существенным и сообщение Древлянского о ритуальной роли предметов, помещенных соответственно в *правую* и *левую* руку олицетворения Ярилы. Это согласуется и с данными о ритуалах на Юрьев день: «выгоняя скот 23 апреля, берут в правую руку освященную вербу и страстную свечку, а в левую ломоть хлеба или миску пашни» (Бел. сб., VIII, стр. 301); «в Рогачевском уезде прогоняют чрез ржаное поле все стадо. Если же это делает каждый хозяин в отдельности со своим скотом, то в левой руке он несет икону, а в правой вербу, и говорит: «Святый Юрий-Ягорий! Багаслави Госпади нам у по́ля сваю́ скатину прагна́ть! Як пад со́нцам, так и пад ме́сицам штоб Бог мі́лаваў скатину маю́. Унимай, святый Юрий-Ягорий, губы и зубы свайм псо́м, усим звяро́м!» (Бел. сб., VIII, 299); ср. подробнее о ритуале выгона скота на Егория, молебне и т. п. — Loorits, 1955. В первом из приведенных показаний в левой руке находится земледельческий символ, как и в описываемом Древлянским ритуале, в правой руке в обоих случаях — верба, отвечающая человеческой голове у Древлянского; ср. также известие, по которому 23 апреля пастуху дается прут освященной вербы, которым трижды бьют скотину (Шейн, 1898, I, 1, стр. 167—168; ср. Loorits, 1955, стр. 24 и след.), и сходный обряд, по которому хозяин трижды бьет скотину прутом, выгоняя ее в Юрьев день из хлева. Ср. также: — Святэй Ягорья коров пасець! . . . З борздым хартом, з вострым жазлом. (Шейн, 1898, I, 1, № 138, стр. 77).

3.0. В тех же фольклорных источниках, откуда черпались приведенные выше белорусские параллели к сообщаемым Древлянским сведениям о культе Ярилы, в составе тех же текстов и обрядов выступает и мотив отмыкания или замыкания зимы, весны, лета, обычно приуроченный к Юрию, птице, пчеле. Был ли этот мотив приурочен в древности и к Яриле, на основании имеющихся источников сказать нельзя, хотя вероятно отнесение культа Ярилы и этого мотива к одному и тому же календарному циклу. Ср. кроме приведенных в предшествующей работе (Иванов и Топоров, 1965, стр. 105—107 и 126—127) восточнославянских и других славянских текстов, таких, как приведенный выше: . . . Подай, Юрью, звонки ключи,/ Одомкнуты красну вэсну,/ Красну вэсну, тэпло лито. . . (Романов, 1911, I, стр. 134; ср. Бессонов, 1871, № 34, стр. 23).

Ср. также в составе юрьевских песен:

Да мы Юрья начинаем,
Пана Бога звяличаям:
Да падай жа, Божа, ключ
Адамкнути зямлицу,
Выпустити расицу,
Да на жыта, на пшаницу,
На усякую пашницу

(Там же, стр. 132 и след., ср. стр 133);

Благослови Божа милы зиму замыкаци,
Зиму замыкаци, вясну окликаци

(Шейн, 1898, I, 1, № 123, стр. 126);

Благослови, Боже!
Весну кликаць,
Зиму провожаць,
Лета дожидаць!
Вылеци сизая галочка,
Вынеси золоты ключи,
Замкни холодную зимоньку,
Отомкни цеплое лецечко

(Там же, № 124, стр. 126);

Весна Дуньку кличе:
Боже милый!
Дай Дунька ключи, —
Одомкнуць зямлицу;
Выпусциць травицу,
На раннее лето,
На буйное жито

(Там же, № 127, стр. 127; ср. мотив девушки-«весновки» в описанных выше обрядах);

Ты, пчолычка ярая, ты вылети с замыря,
Ой лялё, лялё, ты вылети с замыря!
Ты вынеси ключики, ключи золотыя,
Замкни зимуньку, отамкни летичка,
Атамкни летичка, лета тёплыя,
Лета тёплыя, зима студеная

(Добровольский, 1903, ч. IV, № 37а, стр. 96—97, ср. там же № 37б, в, г, д);

А Юръява мать
Па гарэ́ хадила,
Ключики насила,
Землю отмыкала,
Траву выпускала,
На травицу расицу!
Чигрынские жонки,
Выганяйтя каро́уки,
Каб каро́уки мало́шны,
И тиляти няуро́шны!

(Бел. сб. VIII, стр. 183; записано в селе Чигиринка; ср. Выпісы, 1925, стр. 34).

А Юрьява мати,
Божа милы,
По небя ходила,
За Юрьям говорила:
«А Юрью мой, Юрью,
Подай Пятру ключи,
Землю одомкнути,
Траву выпустити,
Статок накормити,
Людям на здоровья. . .

(Бессонов, 1871, № 32, стр. 22)

А за тым того святое Юръе с ключиками: зямлю отмыкаець, росу пускаець. . .

(Бел. сб., I, стр. 454, № 7)

Мотив росы повторяется в любопытном тексте, в котором упоминается *Урай* (см. выше):

Ой у кривого танця
Да не виведем кінця:
Да *Урай* матку кличе. . .
Да подай, матко, ключі,
Да выпустити *росу* —
Дівоцькую красу
. . . . . . . . . . . . . . .

(Укр. нар. пісні, 1963, стр. 110—111).

Кроме упоминания этого мотива в юрьевских песнях следует отметить и отражение его в весенних юрьевских обрядах, во

время которых скот перегоняют через «замкнутый замок», причем говорится, что «замки до осеннего Юрья замкнуты» (Бел. сб., VIII, стр. 301).

3.1. Весьма сходные обряды связываются с Юрием и у западных славян. Функцию Юрия — открывание ключом земли, дверей земли, после чего и наступает весна (в христианизированных текстах Юрий часто чередуется со Святым Петром). До этого момента жизнь, плодородие заперты, а ключи находятся в распоряжении Морены, связанной с зимой и смертью (см. Melicherčik, 1959, стр. 86—90, 92—93, 721; Jesenský, 1898, стр. 83—84; Kollár, 1953, стр. 38—39 и др.). Особенно показательна моравская песня, исполняемая на Смертной неделе при выносе чучела Смерти или Морены, одетой в белое платье:

Smrtná neděla
Kams klíče poděla? —
Dala sem je, dala,
Svatemu Jiří.
Svaty Jiří vstává,
Zem odemykává
Aby tráva růstla
. . . . . . . .
Smrtolenko, smrtole,
Kams klíče děla! —
Dala sem jich, dala
Svatému Janu,
Aby otevřel
Do nebe bránu.
Dala sem jich, dala
Svatému Jiří,
Aby otevřel
Do nebe dveří,
Všelijaké kvíti
Kdě on ráčil jiti.
Kličnice z nebe
My prosíme tebe
Až budem žiti
Otevři nám nebe!
Jedny vrata otevři,
Druhe mečem podepři

(Sušil, 1859, стр. 678 и след.;
ср. Erben, 1864, № 1, стр. 57).

В песнях словаков на Юрьев день (spivanie Jura) отмечаются уже известные мотивы зелени, травы, цветов, венков, плодородия и под.

Svätý Jur ide,
leto nám nese
aby tráva rostla,
tráva zelená
. . . . . .
Anička milá
Jurko t'a volá
abys e nemu išla
. . . . . . . .
O, ty sokole,
prelec cez pole,
odbehla som vienek,
aj zlatý prstienek
doma na stole
. . . . . . . . .
Na horných horách
Seje Jurko hrach

(Melicherčík, 1959, № 55, стр. 92).

В свете приведенных выше примеров, относящихся к старому деду (и стрелку, убивающему козу или козла), показательно объединение Морены и Деда в песнях, сопровождающих ритуалы на Смертной Неделе:

Muriena, Muriena,
za kohos' umrela?
Za starého dedku,
čo má bradu riedku . . .
Marmuriena panna,
kde si prebývala?
. . . . . . . . . . . .

Zomrela, zomrela
. . . . . . . . . .
Marmuriena dedko,
pojel si nám všetko

. . . . . . . . . .
Dedko náš, dedko,
požrau si nám všetko . . .

(Melicherčík, 1959, № 43—47, стр. 87—88)

3.2. Южнославянские данные о Юрии относятся в основном к северо-западной Хорватии и связаны с обрядом, называемым «Zeleni Juraj» и исполняемым 23 или 24 апреля. Обычно в этот день (или накануне) несколько юношей (реже девиц) ходят по деревне из дома в дом. Один из юношей (Zeleni Juraj) в особом конической формы головном уборе, украшенный зеленью, ветками, лентами, с подобием пестрого знамени, является основным героем обряда. У сопровождающих его участников в руках корзина для сбора подарков, получаемых от хозяина дома после исполнения песен. После этого подарки делятся между участниками (jurjaši, juriašice, jurjevčani, jurjaki, đurđari и т. п.), а ветви, украшавшие основной персонаж, складываются в определенном месте поля, сада, хлева, стойла, пчельника и т. п. для защиты от молнии. В некоторых из песен этого цикла, как и в соответствующих западнославянских, появляется женский персонаж — Mara. Ср.:

Zeleni Juraj, zeleno drevce,
Zeleno drevce, zelene halje,
Zelene halji i jukune kape,
Jukune kape i jubričke sablje,
Tu nadelajte zelena Jurja,
Zelena Jurja, daleka puta,
I daleka puta, trudnoga hoda
I kukuvačica zakukuvala,
U jutro rano zelenom lugu
Zelenom lugu na suvom drugu.
I stavite se vi mlade snašice

Sve su djevojke zamuž otišle,
Samo ostala Mara dievojka
Mara djevojka po gradu šeće,
Po gradu šeće, deverke budi,
Devet deverka, kaki brajenek
Mara ima zlatnu jabuku,
Komu jabuka, komu djevojka,
Juri jabuka, Juri djevojka,
Hajd zbogom, zbogom, vi dobri ljudi,
Mi vam falimo, bog vam naplati kirales!

(Huzjak, 1957, стр. 4)

Ср. несколько иные варианты:

Došel je, došel, Juraj zeleni,
Iz zelene gore u to ravno polje.
Darujte ga, darujte, Juru zelenoga!
Nije Juro svaki dan, već u ljetu jedan dan
Darujte ga, darujte, Juru zelenoga!
Dajte Juri soli, da se Boga moli,
Dajte Juri sira, da vam ljepše svira. . .
Dajte Juri gibanice, da ga ne bi cigamice. . .

(Там же)

Еще интереснее тексты, где выступает мотив дракона, которому отдают девицу, освобождаемую героем:

Podignite rosne glave,
Stežite nam bijele ruke,
Nadjeljujte svete Jure.
Crna gora zeleni se,

Svaka majka žalosti se
Za jedinu čerku svoju.
Koja mara dat pozoju.
Kad se pozoj van pokaže,

Sveti Juro k njemu jaše,
Sa korice mač izvleče,
Pa pozoju glavu sječe,
Kad pozoja umorio,
Sve djevojke otkupio.
Sve muzike zasvirale,
Sve djevojke zaplesale.

(Там же).

или:

Sveti Juro konja jaše,
Oko sebe sabljom maše.
Od pozoja laka noga,
Jer se Juro ufaš Boga?

В ряде песен Juraj соседствует с Девой Марией, замещающей Мару: Dajte Juri jaja, da vas ne bu zaja, | Dajte Juri pšenice od Marie Djevice. . . (Там же, стр. 7).

Учитывая мотив дракона-змея в связи с противопоставлением типа Iz zelene gore u to ravne polje (см. выше) или Sva se gora zeleni, /Brdo i dolina (см. Huzjak, 1957, стр. 5) и под., следует напомнить постоянный припев украинского «Кривого танца»: Ми кривого танцю йдемо,/Йому кінця не знайдемо;/Ой то в гору, то в долину,/Ой то в рожу, то в калину. В самом этом танце, возможно, косвенно отражается мотив Змея: четыре девицы садятся по четырем углам, а остальные зигзагообразно движутся между ними и исполняют указанный припев (ср. балканский танец сходного содержания и более далекие параллели, касающиеся отражения в танцах элементов основного мифа, в частности, змея-радуги и под.; см. выше о танцах австралийских аборигенов). Помимо Huzjak, 1957, об обычае «Zeleni Juraj» существует обширная литература (ср.: Navratil, 1879; Jagić, 1890; Lučić, 1921; Lovšin, 1925; Kokot, 1926; Kotnik, 1930; Šašelj, 1930; Begović, 1931; Heffler, 1931; Taclik, 1932; Marolt, 1936; Zbožinek, 1938; Gavazzi, 1939; Koschier, 1956; Кулишић, Петровић, Пантолић, 1970, стр. 119 и др.). Из других южнославянских ритуалов сходные функции и аналогичные детали отмечаются прежде всего в додольских обрядах и в указанном выше ярильском обряде из Баната, во время которого сыпали из *сита* (ср. его роль в додольских и других обрядах, связанных с плодородием) зерна пшеницы, кукурузы, гороха, благословляя при этом: Да Бог дâ да роди жито! (см. Филиповић, 1954), ср. дословно совпадающую формулу в восточно-славянских текстах, приуроченных к Яриле, Юрию и т. д.

3.2.1. В связи с сюжетом основного мифа в приведенном выше материале особое внимание должно быть обращено на мотивы, связывающие Юрия с Марой, Мореной и под. и выступающие не только в текстах, но и в самом ритуале (*Мара* как девица, оставшаяся без жениха, к которой обращаются *jurjaši* и т. д.). Этот же мотив подтверждается и более христианизированными версиями, где участниками являются Святой Георгий (или Святой Илья) и Святая Мария (или Марина, Маркита, Маргарита и т. д.). В частности, в сербской песне выступают вместе Громовит Илија и огњена Ма-

рија. Ср. болгарскую хороводную песню, в которой выступают Огняна Мария, ее братья — святые Илья и Георгий:

Прошетнасе Огняна Мария,
Прошетнасе из Легенско поле;
На срешта ю брат светы Илия,
А по него брат светы Гёргие:
«Добра срешта, пресвета Мария!»
— «Дал Бог добро́, брат, светы Ильи».
— Каде ч'идешь Огняна Мария?»
Проговори Огняна Мария:
«Э, ты-зе-ка, брат, светы Илие!
Че си идем при милного Бога,
Да ми даде́ ключи и ката́нци,
Да заключим небо и па земня —
Девет годин капка дожда нема,
Да си пукнет земня девет латы,
Да пропадне конё со-с юнак,
Да пропадне рало со воло́ве
Син си башта за башта незнае,
Но го знае — момо́к да му биде, —
Штерка майтя за майтя не знае,
Но знае момкина да биде, —
Брат си сестра́ за сестра́ не знае,
Но е знае — любне да ми биде».
Отиде́ си Огняна Мария,
Отиде́ си при милного Бога.
Дал и Господь ключи и ката́нци;
Заключила небо и па земня:
Девет годин капка дожд немало,
Пукнала се земня девет латы,
Пропаднало рало со-с волове,
Пропаднало юнак со-с врана коня.

(Качановский, 1882, № 45, стр. 117—118;
ср. другие юрьевские песни —
№ 34—38, стр. 101—105; Стоин, 1931, № 141 и др.).

В ряде других традиций Мария и близкие к ней по имени персонажи дублируют Илью в связи с дождем, громом. У болгар, чехов, немцев существует поверье, что, если на Маргариту, Маркиту и т. п. или Илью идет дождь, то он будет продолжаться целую неделю. На Украине сходная примета соотносится с днем Святой Макрины (ср. *мокрый* и выше об *Илье мокром* в противоположность *Илье сухому*); им ставились отдельные храмы).

В *Марии* сербо-хорватских и болгарских песен видят Богородицу или Марию Магдалину как хранительниц молнии (отсюда Марија огњена). Мария Магдалина грозит громом за непочтение к ее дню, по русским поверьям. Характерно, что в ряде традиций Марию и Илью почитают в дни, следующие с небольшим промежутком друг за другом (см. Веселовский, 1881, Кирпичников, 1879). Гуцульский юрьевский обряд паления «Юрика» правдоподобно сопоставляется с сожжением Moreny, Mořeny, Mařeny у западных славян и украинцев. В русских егорьевских песнях Юрий и Мария встречаются в непосредственном соседстве, причем с Юрием соотнесена вода, а с Марией цветы и венки (Юрья вода!/Марья млада/В саде была. . ./Воду брала,/. . . Цветы рвала,/... Венок, вила, /. . . В танок пошла. Свитова, 1966, № 13). Иногда в песнях того же цикла оба этих персонажа превращаются просто в «добра молодца на своем добром коню» и в «Марьянушку молоду» (Шейн, 1898, I, 1, № 1176, стр. 337); ср. белорусскую веснянку: Весна, весна, весняночка, иде твоя дочка Марьяночка (Бел. сб., I, № 4, стр. 263; западнославянские параллели см. Аничков, 1903, стр. 116, 275—277). Ср. в юрьевской песне из Белоруссии: Ой, кіну, кіну стрэлачку/Да на зялёну дуброўку/ . . . — А будзе суха — буду ляжаці,/А будзе мокра — то буду гніці . . ./—

Страляйце, стралкі, страляйце,/. . . Да аддам-ж мы Марылку/ Да на чужую старонку (Шырма, 1947, I, стр. 31). Сходное имя женского персонажа, имеющего отношение к свадьбе, к скоту и иногда даже появляющегося в образе змеи, хорошо известно в латышской мифологии и фольклоре — Māŗa, Māršaviņa и под. (ср. govu Māršaviņa,) см. Biezais, 1955, стр. 243 и след. Интересно, что в загадках Мария (Богородица) связана с ключами (см. выше): Мати Мария па морю ходила, море затворяла, ключи потеряла; с разгадкой *роса* (Загадки, 1968, № 199, стр. 23). Любопытно, что с той же разгадкой соединяется другая загадка (записанная в Иркутской губ.): Зарится — Елёсиха на коня садится./Рассветает — Елёсиха с коня слезает. Там же, № 196, стр. 22 (ср. в аналогичных загадках Олена, Орина, Заря-заряница), где Елёсиха может быть женским соответствием *Ёлс, ёлс*, как табуированной форме *Волос*, ср. *елсовка* 'чертовка' (Зеленин, II, 1930, стр. 99), используемым как обозначение небесного явления, ср. выше *Волосыни* при болг. *лъшковето* 'Орион' (вариант без начального *в*-, сохраняемого в болг. *вла́сите* 'Орион', *власците* 'Орион, Плеяды', *влася слама* и *влахците* 'Млечный Путь', *влашко/в/а кола* 'Плеяды', *влашковето*, *влашковите*, *вла́шковия*, *вла́шковци*, Koseska, 1972, стр. 85—86 и 89, ср. макед. *Влашиħи*, *Влашциħи*, Borcević, 1958, стр. 54). С ключами Мария связана и в загадках о молнии (ср. выше о *Марија огњена* в сербской песне и ее болгарском соответствии), ср. Марья-Мария по воду ходила, ключи обронила (Загадки, 1968, № 274, стр. 24).

3.3. Многие из подобных мотивов могут быть подтверждены данными христианской легенды о Святом Георгии, победившем дракона и освободившем царскую дочь по имени Марина. Хотя сама эта легенда имеет литературное происхождение, а ее истоки и дальнейшее развитие хорошо изучены (см. Krumbacher, 1911; Кирпичников, 1879; Веселовский, 1881; Рыстенко, 1909; Алпатов, 1956, стр. 292 и след.; Лазарев, 1970, стр. 55 и след. — здесь же обширная литература; Лазарев, 1947—1948 и др.) вплоть до вариантов фольклорного характера (ср. Thompson, мотив 300), — в разных версиях этой легенды обнаруживаются мотивы, которые могли относиться и к праславянскому персонажу типа Ярилы (ср. выше о Волосе-Власии и т. п.). В этой связи особенно важны те тексты, в которых со Святым Георгием связывается функция плодородия. Болгарская традиция сохраняет весьма существенные мотивы. Ср.:

Потръгнал е свети Гьорги,
сутром рано на Герьовден,
да отиде долна земя,
да обиде сиво стадо,
Сиво стадо, сѐ ювчаре
. . . . . . . . . . . . . . . . .
— Ой, та тебе, светии Гьорги. . .
здраво беха презимили,

Живо беха изягнили,
от ювчаре млого здраве,
да им пратиш земя с трева,
да им пратиш гора с листе!
. . . . . . . . . . . . . . . .
Свети Гьорги се зарадва,
та си всегна в куин джеба,
та извади клучовете,

Та разключи небо, земя,
Ты им прати земя с трева,
та им прати гора с листе
. . . . . . . . . . . . .
Ютговаря светим Гьорги:
— Не ще Гьорги триста овна,
триста овна ваклушати,
ваклушати, каврушати;
най ще Гьорги едно ягне,
сутром рано на Гергьовден,
с чисто сърце отдадено,
С десна ръка подадено!

Рано рани свети Гьорги,
рано ми рани на Гергьовден.
И оседла си врана коня. . .
да си обиде равно поле,
равно поле, зелен синур,
зелен синур и ливади,
И ливади и кошари,
И кошари и обори,
И обори и пчелари.
. . . . . . . . . .
— Добра среща, свети Гьорги!
— Дал бог добро горска
дива!..

или:

Коня яреше, боздуган вие. . .
Ой Герге, Герге, ти свети Герге,
да си не с'яриш най-добры коня!

Свети Гьорги коня кове. . .
да си иде да обиде,
да обиде синорето. . .
Я си ойдох, та обидох
та обидох синорето,
синорето по полето:
есенини не класили
пролетинни не никнали. —
Проговори стара майкя:
— Слава богу, свети Гьорги,
да ще господ ситна роса
от Гьорговден до Спасовден,
ща да класят есенини,
ща да никнат пролетинни!

Да ми, боже, ситна роса,
да зароси жито, просо. . .

Гьорги си коня стегаше. . .
да иде синор да види. . .
Гьорги на макя говори:
— Та как че, мамо, да пеем:
ка си синори обидох,
есеници угинали,
пролетници не никнали,
а гръсници не сеяни. . .
есеници клас фрълили,
а пролетници — вретена,
а гръсници до колена —
това съм весел, превесел.

Ср. «Свети Георги и посевите» (. . . Сй се жита преклонили:/ръжовете до колена,/пченицата дор доземи. . .), Гергево цвеке и под.; см. Бълг. нар. творч., V, 1962, стр. 109 и след., 450 и след. и др.

Еще более показательны те болгарские тексты, в которых Георгий в функции персонажа, от которого зависит весна, плодородие, урожай, выступает и в рамках схемы традиционного «Чуда о Змие», столь подробно представленного в византийской литературе и иконографии и в зависевших от нее тардициях, в том числе в болгарской иконографии (Лазарев, 1970, стр. 79). Ср.:

**Свети Георги и сура ламя**

Тръгнал ми е свети Герги —
Свети Герги, божне ле, с
аляна коня! —
да обижда зелен синор. . .
Срещнала го й сура ламя,
сура ламя със три глави,
Със три глави, със три устни. . .
Той извади влашка ножа,

че й отряза дор три глави. . .
протекло е дор три реки,
дор три реки черно кръви.
Първа й река — жълто жито,
втора река — ройно вино,
третя река — прясно мляко. . .

Ср. вариант:

. . . На път среща сура ламя,
трооглава, шестокрила,
път му пречи, ход не дава,
затворила шест планини,
заключила шест извора,
та не дава капка вода.
Извади се цветен Георги,
Извади се остра сабля,
та замахна и отсече,
та отсече до три глави,
та бликнали, та потекли,
то потекли до три реки:
първа река жълто жито,
друга река ройно вино,
трета река мед и масло
Първа река по орачи,
друга река по копачи,
трета река по пчелари,
по пчелари, по овчари,

**Свети Георги и три синджира роби**

Рано рани свети Герги,
рано ми рано на Гергювден,
Изведе си раням коня,
Ютседла го синю седла,
препаса го с пъстри смоци,
да си юбиде зелен чаир. . .
На път срещна три синджиря,
Първи синджир сѐ чифчии,
втори синджир сѐ ювчери
трети синджир сѐ лозари.
Че изтегли свети Герги,
че изтегли тънка сабе,
че пресечи три синджиря.
Текнали са дор три реки:
Първа ряка — жълто жито,
Втора ряка — бяло мляко,
трета ряка — ройно вино.

(См. Бълг. нар. творч., V, 1962, стр. 107—108;
Сб. НУ XXVIII, стр. 441—442 и др.)

В трех последних текстах особенно характерны два мотива — возникновение трех рек после убийства Георгием змея (ср. выше о мотиве прокладывания русла реки Змееборцем — Днепра в русской традиции, открытие рек Индрой в древнеиндийской традиции и т. д.; ср. сходство образов Змея и реки в загадках: 'кривой' и 'без ног бежит', см. Загадки, 1970, № 125—129, стр. 34; Загадки, 1968, № 451, стр. 28 и след.) и связь молока и молочной реки с победой Георгия (ср. подобные представления в Закарпатье, где к празднику Святого Георгия приурочен обряд замера молока — Міра, см. Богатырев, 1971, стр. 241—243, а также сказанное выше о молоке в связи со Змееборцем Перуном и образ молочных рек в сказках).

Мотив борьбы Георгия с драконом объясняет тот вариант краковской легенды, где вавельского дракона убивает не Крак, а Swięty Jerzy в трех вариантах песни о Святом Юрии, записанных О. Кольбергом (Lud, tt. 19, № 444, стр. 141; 21, стр. 91). Этим удостоверяется соотнесение обоих аллоперсонажей с героем основного мифа. Ср. в словацкой песне «Na Jura», исполняемой в Юрьев день 24-го апреля, т. е. в тот же день, когда чтили Św. Jerziego, упоминание Краковского поля: Vidzeli, vidzeli/na krakovskom poli,/stádo koní honí (Melichерčík, 1959, № 57, стр. 93); подобные обороты типа «На поле таком-то» постоянны в русских

загадках, собственные имена которых, а иногда и некоторые мотивы соотносимы с основным мифом:

> На поле на Ордынском двенадцать дубов. . .
> На поле на Титенском стоит дуб веретинский,
> Кто к нему ни подойдет, тот добром не отойдет.
> . . . Стоит дуб вялый, в нем сидит черт-дьявол,
> Кто ни подойдет, так не отойдет.
> . . . На горе Волынской стоит дуб Ордынский, на нем сидит
> птица Веретено. . .
> . . . На горе Горынской стоит дуб Тарарынский,
> Спилить можно, а расколоть нельзя
> (отгадка: *Волосы*)

Ср. вариант: На горе Горынской стоит дуб воротынский; На горе Горынской стоит дуб волынской и т. д. (Загадки, 1968, № 1908, 1909, 1832, 1676, 1464, 1111 и др.); ср. белорусские загадки того же типа: Па гары гаранскай каціўся шар вярханскі, ніхто яго не аб'едзе і не абыдзе (Сонца або месяц), см. Загадкі, 1972, № 38, стр. 25. К сказанному выше ср. в тех же загадках с той же отгадкой (солнце) другие обозначения дуба: Стаіць дуў-шкарадуб, на тым дубе-шкарадубе. . .; Стаіць верадуб, на тым дубе-верадубе. . .; Стаіць дуб-старадуб, на тым дубе-старадубе. . . (Загадкі, 1972, № 15—19, стр. 22—23).

3.4. В русских духовных стихах о Егории сохранились архаичные формулы, которые восходят к праславянскому тексту основного мифа (ср. выше о лютом звере — лютом змее):

> Наезжал Егорий на люта змея,
> На люта змея, люта огненна,
> . . . . . . . . . . . . . . .
> Ягорий-свет проглаголывал:
> Во люта змия, люта огненна!
> (Веселовский, 1881, стр. 144),

ср. сходные мотивы лютого змея и огненного змея в болгарской георгиевской песне: Леле, змейо, леле, горянине,/горянине, змейо, огнянине/. . . коня яхаш като планината,. . ./сабя носиш като люта змия. . ./кога ходиш, като ветър хучиш (Сб. НУ VII, стр. 322, см. Иванов, 1959, стр. 151; Ковачев, 1914; Маринов, 1914, и др.). Ср. из недавно опубликованных записей, приуроченных к той области Северо-Западной Руси, откуда известно одно из самых ранних живописных изображений того же сюжета (о возможной связи Староладожской фрески «Чудо Георгия о Змие» с духовным стихом см. Лазарев, 1970, стр. 88):

> Господь создал тяжкую беду
> На нашу сторону:
> Змея лютого на съедение,
> на прожрание.
> Переел змей всех людей и
> пережрал лютой всю скотинушку
> . . . . . . . . . . . . . . . .
> Сине море вдруг колыхается,
> лютой змей поднимается.
> Прискакал св. Егорий и говорит:
> «Лисаветушка, ты не бойся,
> Не страшися змея лютого!
> . . . . . . . . . . . . . . .
> А Егорий Святой — копьем
> своим в пасть ему.
> . . . . . . . . . . . . . . .
> И привязал Егорий один конец
> Змею лютому за шею. . .
> Теперь тащи змея лютого,
> Змея мертвого к отцу домой.
> Нету больше его, побежден он
> окаянный.
> (Loorits, 1955, стр. 6—7)

Учитывая указанную выше замену сочетания *змеи лютый, зверь лютый* северовеликорусским *медведь лютый*, с цитированным духовным стихом можно сравнить костромскую егорьевскую песню на выгон скота:

Мы вокруг поля ходили,
Егорья окликали, . . .
Егорий ты наш храбрый. . .
Ты спаси нашу скотину
В поле и за полем,
В лесу и за лесом,
Под светлым месяцем,
Под красным солнышком,
От волка хищного,
От медведя лютого,
От зверя лукавого!

(Терещенко, 1848, стр. 32).

Те же мотивы Егория как охранителя скота повторяются во многих егорьевских песнях, записанных также в Костромской губернии (ср. сходную вологодскую песню — Народное творч. Волог. края, 1965, стр. 5 и т. д.). В частности, существуют полные записи всего обряда «окликания Егория», обхода поля и дворов, с упоминанием разных домашних животных и зверей (Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 454—456, стр. 313—316). Ср. также в «волочебных» песнях при поздравлении хозяина:. . . Другое свято — Юрий-Егорий:/Во чистом поле статок спасает,/ Статок спасает, домой гоняет. . . и далее: Шестое свято — Илья пророк,/Илья пророк по межам ходзиць, /По межам ходзиць, рожь зажинаиць,/Рожь зажинаиць, ярь наливаиць. . . (Шейн, 1898, I, 1, № 1192, стр. 341). Егорий в северо-западной России рассматривается как покровитель скота и людей: И яво поjэтому и до сих пор почетаю как покровителя скота и народа (см. Loorits, 1955, № 8, стр. 9, ср. объединение тех же функций в образе Волоса, в частности, в договорах русских с греками и в позднейшей северорусской традиции); Егорий Победоносец — он скотный бог. Чтоб змей не укусил, просят его, когда в лес ходят. Ему подчиняются змеи. Он скот спасает и людей (там же, № 63, стр. 39); Над скотом большы Георгий Победоносец. Я и дома молю его, кому ворожить надо, если скот болен: «Георгий,. . . исцели непобедимое свое стадо!» (там же, № 61, стр. 39); Егорий (Юрий) — загонщик скота. . . Раньше то яму всягда овцу освежовывали, в Ягорьев то день, и когда просили чего, то тоже какую-нибудь животную резали. . . он и помогая (там же, № 64, стр. 39; ср. № 65, стр. 40 — мотив заклания овцы Егорию с целью вернуть потерянное стадо) и т. д. В связи с Егорием нередко упоминаются разные животные, образующие указанный выше набор (коровы, лошади, овцы, свиньи); вместе с тем иногда существует и более тонкая дифференциация: На Иван день, как пастухи снаряжають коров в поле, наплятуть вянки и на роги коровам надяваютъ — jето у нас каровьи праздник, а Ягорий лошадиный (там же, № 18, стр. 14); . . .Ягорий празнуеца как лошадиный празник: jон ведь верьхом на лошади змея погубил. И до сих пор, а этот день всих лошадей сгоняють к церкве, выносять образ Георгия Победоносца, обходять с jим вокруг лошадей и крапять святой водой (там же, № 17, стр. 15) и др.

3.5. В свете всех приведенных данных, включая и архаичные имена в восточнославянских загадках, следует обратить внимание на частое упоминание имени Егор в загадках, в частности в тех контекстах, которые можно считать преобразованиями старых мифологических текстов. Ср: Взойдет Егор на бугор — выше леса, выше гор. С бугра спускается — из глаз скрывается (Загадки, 1968, № 160, стр. 22), с отгадкой «Небо и солнце» (ср. аналогичное построение в приведенной выше загадке с именем *Елесиха*), ср. также № 367, стр. 27; В лесу на пригорке стоит Егорка в красной шапке (гриб), там же, № 1871, стр. 69 и сходные загадки (малина, земляника) типа № 1852—1853, стр. 68; Прилетала птичка на Юрьев взвоз, на Егорьев день, тулово рябино, хребет соболиной (соха), там же, № 1981, стр. 72, при ряде других загадок с отгадкой «соха», где выступает Баба-Яга (№ 1966—1968, 1971, стр. 71—72); Стоит Егорий в полупригоре, копьем подпирается, шапкой покрывается (скирд), там же, № 2258, стр. 79, ср. описание Ярилы Древлянским, ср. также загадки с анаграмматической отгадкой — огурец (: Егор), № 2432—2435, стр. 83, с отгадками «картофель» (№ 2486, стр. 85), «мак» (№ 2559, стр. 86) и др. Несомненно, мифологический персонаж низшего уровня имеется в виду в загадке № 1893, стр. 69 с разгадкой «леший» (ср., с одной стороны, значение слова *елс* при *Елёсиха* в загадке и, с другой стороны, параллелизм Бабы-Яги и Егория в приведенных выше загадках, ср. Яга: Егорий, Ягорий, о сохе как чем-то *кривом*, см. выше): Выше лесу, выше гор ходит дедушка Егор, лапти у них семи четвертей. Учитывая блр. *Еры* и другие видоизменения имени, стоит обратить внимание на сочетание *Ер Егорка*, дважды встречающееся в загадках с отгадками «пух или перо» и «лист дерева»: Ер Егорка упал в озерко, там же, № 890, стр. 40, и № 1710, стр. 64 (к содержанию ср. весеннее опушение листвой, цветами). К загадкам, указанным здесь, известны параллели и в другиx традициях, ср.: Узойдзе Ягор на бугор — вышэй лесу, вышэй гор, з бугра спускаецца — з вачэй хаваецця. Загадкі, 1972, № 39, стр. 25. Особый интерес представляет загадка о пахаре (Загадки, 1968, № 1950, стр. 71): Вышел тюрь-юрь на Егорьев день, вынул тюрь две головы, двенадцать ног, оловянный нос, конопляный хвост. Вероятность соотнесения второго элемента в сочетании тюрь-юрь не только с Юрием (ср. на Егорьев день), но и с мифологическим существом, откуда многоголовость и наличие двенадцати ног (при роли этого числа в разных фрагментах основного мифа), подтверждается наличием сходно звучащего *Юр*, *юр* в белорусском тексте, в котором можно видеть отражение прототипа, сходного с Ярилой или со стариком, а также слова *юр*, ср. выше. Ср.:

Ой Юр, юр, юр!
Да юрочки мое!
Животики мое!
Да чаму ж ты, юрок,
Да не женишься?
Да и дзе ж ты зимою
Да подзенешься?

(Носович, 1874, № 4, стр. 67);

Ср. вариант: Старый старичище,/Чему не женився?. . /рад бы женицца,/Да некого взяци. . ., там же, № 3, стр. 66 и др. К семантике отгадки («пахарь») ср. выше о легенде, по которой Змееборец запряг Змея в плуг и заставил его вспахать землю. К первой половине сочетания *тюрь-юрь* ср. образ тура как олицетворения молнии и грома (отгадка в загадке: Тур ходит по горам, турица — по долам, тур свистнет, турица мигнет. Загадки, 1968, № 268, стр. 24; Турски поскоки в загадке с отгадкой «туча грозовая», там же, № 263, стр. 24 и т. д.) и различные видоизменения слова *тур* как в том, что касается семантики, так и в том, что касается и фонетики (Тур-потутур потутурившись сидит. . . Там же, № 1210, стр. 48).

3.6. В ряду аргументов, позволяющих соотнести Святого Георгия-Юрия с древнеславянским мифологическим персонажем Ярилой, особое место занимают исторические факты, относящиеся прежде всего к Ярославу Мудрому, а также к другим князьям — носителям этого имени. Представляется весьма важным, что крестное имя Ярослава было Георгий, что может свидетельствовать об актуальности уравнения *Яр-* : *Георгий* (ср. ниже о ярославцах, славящих весну). Известно (из Пролога XIV в.), что Ярослав «заповѣда по всей Руси творити праздникъ св. Георгия месяца ноября 26 день», который не был известен в греческой церкви. Вообще существенно подчеркнуть, что наличие двух «Юрьев» в году является характерной чертой именно русской традиции (см. Голубинский, 1904, стр. 408; Максимович, 1856, стр. 82); вместе с тем наличие двух праздников, приуроченных к началу и к концу аграрного цикла, говорит в пользу Юрия как сельскохозяйственного святого. Можно думать, что весьма архаичные ритуалы выгона скота на весенний Юрьев день (ср. Zelenin, 1927, стр. 58 и след.) соотносимы с социальной отмеченностью осеннего «Юрия» в Московской Руси, — день, когда крестьяне отпускались на волю. В том же контексте оказывается существенным, что Ярослав основал город, названный им Юрьевом, что на монетах и печати Ярослава изображен Святой Георгий и т. п. Другие князья, носившие имя Ярослава, также следовали традиции соотнесения своего имени с именем Святого Георгия. Так, например, в начале XIII в. князь Ярослав Всеволодович украсил свой шлем чеканным изображением Георгия (см. Янин, 1958; Лазарев, 1970, стр. 82 и след.).

Для понимания процессов, происходивших при соотнесении языческих персонажей типа Перуна или Ярилы, с христианскими святыми существен приведенный выше вывод о связи Змееборца с предводителем боевой дружины (в частности, княжеской; ср. выше о роли Перуна). Дальнейшее развитие пошло по пути разъединения этих функций. «Вероятно, с XIII века Георгий-змееборец начал решительно вытеснять в русской живописи Георгия-воина» (Лазарев, 1970, стр. 94). Из более поздних образцов русской иконографии, подтверждающих этот вывод, интереснее всего

новгородская икона начала XV в. «Чудо Георгия о змие» (Третьяковская галерея, 12036). Из деталей особое внимание исследователей обратил на себя щит с изображением солнца в виде человеческого лица в фас. С одной стороны, в этом образе можно видеть отражение солярных представлений о Георгии (ср. Кирпичников, 1879, стр. 167; Рыстенко, 1909, стр. 287; Алпатов, 1956, стр. 306), ср. приведенные выше загадки, где Егор выступает как синоним солнца (ср. также красную шапку как атрибут Егора). С другой стороны, в этой детали обоснованно видели дальнейшее развитие образа Ярилы как солнечного божества (см. Антонова, Мнева, 1963, 1, стр. 108), с чем соотносимы и данные о щите Яровита у балтийских славян (см. выше) и о человеческой голове в руке у Ярилы (ср. отмеченность правой и левой руки у Ярилы и в русской иконографии Святого Георгия).

Из указанных выше данных следует, что Святой Георгий-Егорий был у славян соотнесен с обоими персонажами основного мифа — с Перуном и Волосом, а также и с тем божеством, которое представлено в виде Яровита и Свентовита у балтийских славян.

3.7. Балтийские данные о Юрии укладываются в ту же схему, что и славянские. Ср. такие существенные черты «Юрьевских песен» как мотив ключей, открытия земли, травы, росы, воды, жеребят и бычков, женитьбы:

Jurja, geras vakaras . . .
Jurja, paimk raktus . . .
Jurja, atrakink žemę . . .
Jurja, išleisk žolelę . . .
Jurja, žolelę šilkinę,
Jurja, raselę meduotą, —
Žolelė bus dėl arklelių,
Raselė — dėl veršelių.

(LT, I, 1962, №245, стр. 236).

Jurgi, šildyk žemę . . .
Jurgi, paleisk rasą . . .
Jurgi, paleisk žolę . . .
Jurgi, neženytas . . .
Jurgi, apsiženyk
— Nėra po mau mergų . . .
Tiktai viena rožė . . .
Ir ta darže auga . . .
Vandenį išleisiu . . .
Rūteles išrausiu . . .
Rožę sau paimsiu

(LT, I, 1962, № 246, стр. 237)

В латышских «Юрьевских песнях» — преимущественный акцент на мотиве Юрия — охранителя лошадей. Интересны варианты, записанные у витебских латышей:

Lai wācs Jūrs zirgus gona,
Lai boroj tuklus, kuplus,
Lai nadūd', wilkam äst
Aba kaidam zagl'em raitot
. . . . . . . . . . . . . .
Beus kimâ ūlekne taisēt,
Sīra, sweiksti kausē$_i$t!

(Вольтер, 1890, № 31, стр. 16)

Swate Jure zè$_i$rgus gona
L'ela pura mal'eńâ. . .
Lai swāts Jurs ze$_i$rgu(s) gŏna,
Lai swāts Jurs sorgoj zè$_i$rgus,
Un t$^o$ūs lūpu nu kreumu,
Nu žogora un meža cokra

(Там же, № 32, стр. 17);

Многочисленные свидетельства о Юрьевом дне у латышей (Šmits, 1940, № 12060—12285, стр. 744—756) дают исключительно богатый материал, подтверждающий практически все мотивы, известные в связи с Юрием в восточнославянской традиции, и содержащий еще целый ряд новых данных. Наряду с мотивами христианской легенды (ср.: Jurg'is, svētais, esot nokāvis vienu pūķi un izglābis caur to ķēniņa meitu no nāves. Jurg'i tēlo kā jaunekli uz balta zirga, kas nonāvē pūki čūskas izskatā. Dažās bildēs turpat tuvumā arī viena jaunava. Šmits, 1940, № 12061, стр. 744), особенно существенны циклы свидетельств о связи Юрия с *огнем* и *водой* (см. выше о Громовержце и ниже о Купале): Jurg'u rītā nedeva mājā nekādam svešam ne uguni nedz ūdeni. Там же, № 12068, стр 744 (ср.: Jurg'a rītā priekš saules lēkšanas, sniegā jāmazgājas... № 12064; Jurgu dienā nevajaga muti mazgāt... № 12065; Ja Jurg'a dienā dedz uguni, tad salna nokož žiedus, № 12069, стр. 745; Priekš Jurg'iem nevar laukā uguni kurināt, tad mājas nodeg. № 12070; Juŗa rītā jāiet uz upi mazgāties..., № 12131, стр. 748 и т. п.). Особенно подчеркивается связь с домашними животными, прежде всего с лошадьми и петухами. Ср.: Jura dienā... cits zemnieks kauj gaili un, asinis iztecinājis, ierok zemē. Tad ar zirgiem un lopiem labi laimējoties, bet kaimiņa zirgiem un lopiem tas būšot par sliktu, № 12134, стр. 749 (интересно в свете сказанного выше о Мокоши, Святой Пятнице (Параскеве), Маре, Марии и т. д., — что то же совершается и в Великую Пятницу — Lielā piektdienā); Jurg'u dienu mēs svinam priekš zirgiem, № 12135; Jurg'a dienā visās mājās ēd gaiļa gaļu. № 12138; Jurg'u rītā zirgiem jādod maizes roku ūdens..., tad zirgi būs apaļi kā kukuļi, № 12153, стр. 750; Ģurg'ī pirmo reiz jāti zirgi pieguļā. Tad sakūruši uguni, svieduši zirgiem ar vistas olu un baidījuši vilkus prom: «Uz lielo tiesu, uz lielo tiesu!» Ja ola palikusi vesela, tad zirgi tai gadā palikuši veseli, № 12167, стр. 751; Ja Jurg'a diena no rīta ir pļavās rasa, tad tai vasarā govis dos daudz piena, № 12190, стр. 752; Ģurg'ī govīm valgos lielās adatas jāieprauž, № 12195, стр. 753; Kad Ģurg'ī uz jauna māju aizdien cūku, tad tai seros jāiekaisa pelni, lai nebēg projām, № 12202; Kad Jurg'u dienā ada, tad vilks plēš aitas, № 12204; Jurg'u dienā nedrīkst adīt, tad vilki plēš jērus, № 12205; Kad Jurg'u dienā ada, tad rodas tiktai ragaini jēri, № 12206 и т. д. Целый ряд данных относится к мотиву «Юрий и волки», ср.: Jura dīnā navar dareit dorba, lai vylks naāstu jāru, № 12236, стр. 755; Ja Jurg'u dienā ada, tad vilki plēš jērus, № 12238; Jurg'a dienā nevajaga daudz par vilkiem runāt, citādi tie vasaru nākot jērus zagt, № 12240; Jurg'a dienā necērt koku, lai vilki nedarītu nekādas kaites, № 12232, стр. 754 и др. Юрий связан с птицами (ср. № 12243 и след.), пчелами (№ 12217 и след., ср.: Priekš Jurg'iem svešās mājās nedrīkst iet ar basām kājām, jo tad bites neizdodas, № 12217, стр. 754), ср. яры пчелы в славянских традициях. Ряд анало-

гичных сведений сообщается и по поводу Juris'a, хотя в связи с ним известны и некоторые существенные вариации, ср.: Veci ļaudis zināja stāstīt, ka Juris, zirgā sēdēdams, pašā Ūsiņa rītā nokāvis Ļaužu, pūķi, № 12285, стр. 757. В связи с ведийским Пушаном особенно показательна тема каши, приуроченная к Юрию: Juŗa dienā saldena putra jāvāra, tad mājā būs saticība, № 12106, стр. 747; Kad Jurg'u dienā vārot putra, tad čūskas esot podiņā, № 12107 и др. См. также Šmits, 1926, а также литовские данные.

4. Южнославянские и — шире — балканские традиции особенно полно до сих пор сохраняют весенние обряды, связанные с днем Святого Георгия. В Болгарии «Гергьовден» предусматривает сбор трав и лекарственных растений в канун праздника, свивание венков и украшение ими ворот, окон, плодовых деревьев, людей; ритуальное купанье в реке (для больных используется *вряла вода*) или омовение росой или дождем, или, наконец, водой, в которой варились лекарственные растения, и все это в сопровождении «георгиевских» песен. Другой цикл действий, приуроченных к этому дню, состоит из замешивания обрядового хлеба — *боговица*, при котором также поются песни во славу Святого Георгия, и обрядов с участием овец (доение их, кормление целебными травами и т. д.), с чем можно сравнить особую колядную песню, начинающуюся словами: «Пришли славцы, пришли ярославцы к доброму хозяину», где ярославцы следует понимать как 'славящие яр, начало весны' (ср. данные о «славцах», ходивших большими артелями на Ярилу в Пензенской и Саратовской губерниях, см. Земцовский, 1973, стр. 41—43, и примечание 23; ср. jurjaši как аналогию «славца»); к *яр-* ср. ниже.

Ядро георгиевской обрядности — заклание ягненка от первой подоенной овцы, т. е. первого весеннего ягененка. Невесты и парни надевают ему венок, мажут медом, поворачивают головой на восток, дают отруби, соль, травы («за плодородие, ситост и здраве»); старец произносит ритуальную формулу: «Свети Гьорги, ей това си ми принесъл тая година, догодина повече да ми донесеш». Кровью ягненка опрыскивают борозды, гадают о плодородии, о будущем муже, устраивают трапезу (см. Георгиева, 1970, стр. 423—432). Исследователи указывают, что «Гергьовден» воспринимается как *начало* года. В этой связи заслуживает особого внимания уже отмечавшееся совпадение имени главного персонажа этого праздника, его териоморфного образа (овцы) и названия года (**jar-*). Гадания, приуроченные к этому дню, также могут служить доказательством того, что «Гергьовден» отмечает рубеж Старого и Нового года (цикла), ср. к наименованию праздника в.-луж. *hody*, н.-луж. *gody* и т. д. Не менее развита «георгиевская» обрядность в Сербии (ср. приготовление из зелени и веток *ђурђевана*, ношение его, пение, пожелание плодородия и т. д), см. Караџић, 1967; Ястребов, 1886; Обичаjи 1, 1907; Антониjевић, 1971, стр. 187 и след. и др. И здесь существенными частями ритуала являются как собирание трав в пятницу (ср. *биљан петак*)

и омовение, в частности, девиц и женщин, так и обряды с участием скота (вплоть до заклания ягненка). Более или менее сходные церемонии хорошо известны у румын (ср. Vrabie, 1970; Vulpesco, 1927), греков (Megas, 1963, стр. 87 и след.), турок (Коев, 1963, стр. 128 и след.; характерно само название праздника — *Кидра Илия*, т. е. 'Зеленый Илья', ср. у лужичан *zeleny štwórtk*, *zeleny stwórtk*, т. е. 'зеленый четверг', день, соотносимый с Громовержцем, при дне Зеленой Марии (25 марта), см. Schneeweis, 1953, стр. 123, 142).

Смешение образов двух божеств, из которых один связан с громом и военными функциями, а другой — с плодородием и сельским хозяйством (ср. истолкование 'Зеленого Ильи' в диахроническом плане и многие другие параллели) еще определеннее выступает при установлении диахронической связи между всей совокупностью соответствующих балканских обрядов и древним культом фракийского конного всадника. Многочисленные в восточной части Балкан (особенно во Фракии и Мезии) каменные рельефы, изображающие хероса — всадника на коне с копьем в правой руке, — каменное возвышение, иногда жертвенник, дерево, бычка, змею и т. д. (см. Дякович, 1902; Костов, 1912; Вулић, 1925; 1941—1948; Marić, 1938; Kazarow, 1938; Абрамић, 1940; Чајкановић, 1941; Дечев, 1945; Филиповић, 1950; Цермановић-Кузмановић, 1965; Georgiewa, 1965; Daicoviciu, 1969; Berciu, 1969; Теодоров, 1972a и др.) своими мотивами по сути дела вполне укладываются в схему основного мифа, с одной стороны, и воспроизводятся в деталях «тодорицы» и сходных обрядов, соблюдаемых до сих пор, с другой стороны (отражение этого культа у славян и других балканских народов см. — Филиповић, 1950; Теодоров, 1972, и др.).

Образ *хероса* основными чертами сближается с известным изображением мифологического персонажа, стоящего на каменной скале, с молнией в качестве атрибута, из галереи Язылыкая, где при хурритском характере надписей (Laroche, 1969) возможна связь всего комплекса святилища с хет. [NA4]ḫekur Piru̯a (Otten, 1967); особый интерес представляют данные об освобождении от работ 'людей Скалистого дома бога (?) Пирва' — LU[MES] É ḫekur Pi-ir-u̯a, Гиоргадзе, 1973, стр. 113 и 114, где существен параллелизм с оборотом 'дом божества', что можно сравнить с освобождением от повинностей жителей древнехеттских жреческих городов, Иванов, 1973). Возможно сопоставление *хероса* с тем, что известно о хеттском Пирве как божестве-всаднике (см. выше и особенно Otten, 1951, стр. 53 и след.). Вместе с тем само имя всадника, идентичное др.-греч. ἥρως, ранее принадлежавшее, видимо, к основам на *ŭ* (ср. такие формы, как Ἐρϝαδιοι, ἡρωϝ-, личное имя Ἡρυλλα и др.), дает основание реконструировать исходную форму типа **Eru-*, в звуковом отношении близкую к **Pĕru-*. Особенно интересно, что жена Громовержца Зевса носит имя Ἡρα, кипр. Ἐραι, микенск. *E-ra* (?), а называние жены Громо-

вержца и самого Громовержца именем одного и того же корня вполне обычное явление (Перун — Перынь, Indra-Indraṇī и под.). Учитывая возможные трансформации мифологического персонажа основного мифа (Громовержца) — воитель в эпосе, дух плодородия в обрядах весеннего цикла и т. п. — нельзя пройти и мимо связи ἥρως с такими именами, как Ἡρακλῆς, Ἡρακλέης, с одной стороны, и Ярила, с другой (ср. Топоров, 1972, стр. 33—35), ср. также предполагаемую некоторыми этимологическую связь ἥρως с и.-евр. *iēr-* 'год', ср. ὥρα и т. п. Наконец, и здесь следует подчеркнуть, что персонажи разбираемого уровня (Ярила и его соответствия) также обнаруживают схождения с образами божественных персонажей типа Осириса, Таммуза или Адониса, о которых уже говорилось ранее. Схождения такого рода иногда можно обнаружить до сих пор в пределах довольно ограниченного ареала. Так, например, и сейчас в Леванте, где распространены три разные религиозные системы — иудаизм, мусульманство и христианство, существует по сути дела единый культ божественных персонажей, имеющих прямое отношение к плодородию, силе, жизни и смерти, — Святой Георгий, рассматриваемый как бог плодородия и идентифицируемый с библейским *Elijah* и мусульманским *Khidr*. Святого Георгия арабы называют *fallāh*, а специалисты справедливо видят в нем, как и в *Khidr'е*, продолжение старой вааловской традиции, которая в свою очередь объединяет соответствующих мифологических персонажей сиро-вавилонского и греко-христианского круга. *Khidr'а* (ср. выше о турецком празднике, связанном с *Khidr*'ом) называют 'зеленый *walī*; причем арабское слово для 'зеленый' — *akhḍar*, а слово *walī* означает 'правитель, принц', 'охранитель'; 'хозяин, господин, собственник' (можно заметить, что те же значения связываются в балтийском и славянском с близким по звуковому составу корнем **vel-*). Часто у *Khidr'а* появляется брат или спутник — *Илья*. Молитвы—обращения палестинских крестьян к Khidr'у—Elijah'у с просьбой о дожде весьма близки к текстам додольских обрядов, ср.: Мой Господин Khidr, зеленый, омочи наши зеленые растения. Мой Господин Mar-Elijah, омочи наши сухие растения. . .» (ср. Canaan, 1927, стр. 232; Haddad, 1969; ср. также Vellay, 1904, и др.). Не менее интересно, что *Khidr* обнаруживает ряд существенных черт сходства с Громовержцем балто-славянского типа. Он — воитель, о чем свидетельствуют соответствующие его изображения и описания (его называют 'отцом копья' — *abū ḥarba*). Считается, что Khidr разбросал на широких пространствах *скалы*, составляющие характерную примету ландшафта (как и в Белоруссии или Прибалтике); *камни* цилиндрической формы почитаются как фаллические символы Khidr'а, и к ним обращаются женщины с просьбами о даровании детей. Связь с вершинами гор характерна и для Ильи. Как известно, в Греции многие вершины, ранее связывавшиеся с именем Зевса, до сих пор называются по имени Ильи (см. Cook, 1914—1940). Вааловские черты культа указанных трех персона-

жей в Леванте очевидны. Вместе с тем уже в XV в. было обращено внимание на то, что сам этот культ весьма сходен с христианским культом Юрия (ср. славянизированную форму имени Святого Георгия), см. сочинение Ibn Waḥṣiyyah'а под названием «Kitāb al-filāḥa al-nabaṭiyyah» (1498 г), Chwolson, 1860, стр. 41—49 и Haddad, 1969, стр. 21—39.

5. Весь приведенный сравнительный материал подтверждает надежность сведений Древлянского о культе Ярилы у белорусов. Великорусские (и отчасти украинские) данные или совпадают с белорусскими, или дополняют их, создавая возможность для более глубокой реконструкции. Судя по этим данным (о них см. подробно — Ефименко, 1869; Зеленин, 1916, стр. 253—259 и др.; об украинских праздниках, связанных с ярильской традицией, см. подробнее Kylymnyk, 1957; Килимник, 1962), с Ярилой в великорусских и украинских обрядах связаны весенние карнавальные действа, во многом аналогичные белорусским. Ярила, имя которого в ряде районов хорошо сохранялось еще в XIX в. (а в местных названиях — и до сих пор), мог быть представлен молодым мужчиной (или девушкой, хотя она могла называться и другими именами), украшенным цветами и лентами.По многим данным, в культе Ярилы существенную роль играл конь. С белорусским ритуалом Ярилы особенно сходен обряд «проводов весны», при котором 3—4 парня, накрывшись пологами, изображают лошадь, которой командует одна из женщин (Пензенская губерния); ср. саратовские обряды проводов весны, где участвует чучело лошади «с разными грубыми атрибутами», которое носили по лугу (ср. о лошади Zelenin, 1927, стр. 373). В источниках упоминаются пляски и песни в честь Ярилы на полях. По данным великорусских источников, Ярила выступает как воплощение силы плодородия, хотя часто эта функция представлена в суженном или вырожденном виде. Это проявляется в обычае, по которому в этот день девушек отпускают «поневеститься» и снимаются некоторые запреты на отношения между молодыми людьми. Изображение Ярилы как мужчины часто характеризовалось подчеркнутыми мужскими атрибутами, которые обыгрывались в песнях и выкриках со стороны женщин. Наконец, с этой же функцией Ярилы можно связать и обычай окропления скота (ср. аналогичные обычаи, приуроченные к Юрьеву дню в Белоруссии).

В отличие от данных Древлянского о белорусском Яриле, великорусские (и косвенно — украинские) источники представляют Ярилу не только как молодого человека (или девушку), но и как старика. Старик может либо сам изображать Ярилу, либо нести его изображение, ср. деда с козой в славянских обрядах. С этим различием сопряжено и то, что с Ярилой связывают не только силы плодородия и рождения, но и смерть (обряды похорон Ярилы, ср. украинскую песню в честь Ярилы: Помер він, помер, який він був хороший', Українська народна поетична творчість, 1958, стр. 262, погребение Ярилиной плеши). В связи с ана-

лизом названия Ярилова плешь (Иванов, Топоров, 1965, стр. 122 и след.) следует отметить, что соответствующее название сохраняется до настоящего времени. Под Кинешмой так называют поле, на котором на Егория устраивают гулянье, основным элементом которого является валяние по полю молодого человека, одетого в вывернутую на изнанку шубу, соответствующие шутки, троекратный обход поля и т. п.

Существуют и другие весьма любопытные свидетельства (частично о них ср. Этн. Обозр. 1899, № 1—2; Земцовский, 1973, стр. 43). Так, согласно записи Н. М. Мендельсона, хранящейся в Тенишевском архиве (90-е годы XIX в.), в Дединове (Зарайск. у., Ряз. губ.) как остаток глубокой старины празднуют ярилки. День Купалы также называется *ярильным днем*. Ярилки празднуются после воскресенья перед Петровским постом в роще на холме, называемом *Ярилина плешь*. Сюда участники праздника (участие семейных запрещено) приплывают на челнах. Возжигается костер, поются песни с «причинкой», т. е. неприличные. После этого начинаются разнузданные оргии, кончающиеся только к утру. На вопрос Н. М. Медельсона, кто же такой этот Ярила, которого так почитают, ему ответили (если перевести ответ на дозволенный язык): «Он, Ярила, любовь очень одобрял». Сообщается также, что за 20—30 лет до этого оргии были еще разнузданнее. Запись А. Белова (Пошехонский у. Ярославской губ., 1898) называет два праздника — *Молодой Ярила* (за неделю до Иванова дня) и *Старый Ярила* (непосредственно перед Ивановым днем). За эти сведения авторы приносят благодарность Э. В. Померанцевой. В связи с названием *Ярилина плешь* уместно привести две загадки, следующие друг за другом: Шла плешь *на гору*, шла плешь *под гору*. Перевернешь да здорово живешь. Ту же *плешь* на здоровье съешь (Блины; ср. лтш. *pantagu kalns*, холм, на который кладут ритуальные блины в Юрьев день) и Выбежал *Ярилко* из-за печного *столба*, зачал бабу *ярить*, только *палка* стучит (Помело), см. Кругляшова, 1968, стр. 170—171 (загадки записаны в последние годы в населенных пунктах Среднего горнозаводского Урала); ср. также Carey, 1972, № 31, 37, 43, 91, 118, 133, 156 (Даль), № 107 (Ефремов) — *плешь, лысина* в пословицах.

Для ритуалов, связанных с Ярилой, можно реконструировать карнавальную нейтрализацию противопоставлений жизнь (рождение) — смерть, молодость — старость; ср.: весеннего и осеннего Юрия у белорусов. Точно так же часто снимается и противопоставление мужской — женский: так, в Воронежской губернии Ярилой называют истукана, одетого в мужское и женское платье вместе; в разных местах Ярила может быть то мужчиной, то женщиной.

Реконструкция молодого и старого Ярилы находит широкие параллели в представлениях о двух божественных близнецах, детях Неба, один из которых молодой, безбородый и связан

с вессенним циклом, а другой — старый, бородатый и связан с осенним циклом (см. Krappe, 1931—1932, стр. 6 и след.; Топоров, 1972, стр. 301 и след.). Ср. также связь Ярилы с конем на фоне образа конных близнецов в индоевропейской мифологии (ср. древнеиндийских Ашвинов, древнегерманских близнецов Hengest, и Horsa, см. Ward, 1968).

Указанные особенности карнавальных ритуалов отражены в культе и нескольких других мифологических персонажей, выступающих в России и на Украине под разными именами: Кострома, Кострубонька, Сударыня-Масленица, Солонина, Марена, ср. чехоня, горюн и т. д. Совпадение ряда важных деталей ритуала с культом Ярилы позволяет считать оправданным привлечение этих данных для восстановления более древнего культа Ярилы, имя которого было вытеснено рядом новых мифологических или церковных имен не только в Белоруссии, но и у других восточных славян. С белорусским ритуалом Ярилы особенно близки проводы Костромы-весны в Самарском уезде: ее изображают молодой девушкой, закутанной в белые простыни, с растительным символом в руке (кудрявая дубовая ветвь), сопровождаемой хороводом. С тем же белорусским ритуалом сходен и другой обычай, когда для Костромы, представляемого мужчиной, выбирается жена из числа присутствующих при обряде молодых женщин (см. Зеленин, 1916, стр. 255 и др.). Последние совпадения представляются особенно важными для доказательства подлинности сообщения Древлянского, которому никак не могло быть известно сходство белорусского Ярилы с самарской Костромой-весной. Для более глубокой реконструкции древнего весеннего карнавального действа может быть важным великорусский эпизод битвы Костромы со смертью, ср. многочисленные типологические аналогии в мифе и ритуале, относящемся к умирающему и возрождающемуся весеннему богу плодородия. С богами этого рода восточнославянского Ярилу и его праславянский прообраз (для которого **jarъ* мог быть только эпитетом, но не основным именем) объединяют не только весенние (сезонные) функции, но и приапические атрибуты, о чем отчасти уже писалось ранее.

Из других типологических параллелей Яриле (и белорусскому Юрию-Егорию) в некоторых его функциях следует отметить ведийского Пушана, описываемого, в частности, как охранителя скота (paśu-pā-, прежде всего лошадей), связанного с козлом (ведийское ajāśva 'имеющий козлов конями' и посылающий в ашвамедхе перед конем козла в качестве жертвенного животного', ср. отмеченный выше параллелизм *на конику — на козлику* в белорусских обрядовых юрьевских песнях, а также примеры типа: Свят Ягорья на козлах сядзиць, Шейн, 1874, № 141, стр. 367—368), озирающего весь мир, сочетающего такие противоположные атрибуты, как молодость и красота, с одной стороны, и беззубость, с другой (ср. роль Пушана в обрядах, связанных со смертью), связанного с началом и концом дня (ср. авест. *ayar* 'день', гр. **ᾱρι*

'утро', праслав. **jar*-, ср. данные о раннем утре или конце дня как времени празднования Ярилы. Интересна этимология имени Пушана, связывающая *Pūṣán* с *puṣ-* (*puṣyati*) 'расцветать' (из 'набухать', ср. русск. *пухнуть* и *распушаться*, например, о зелени), что в какой-то мере аналогично рассмотренной выше внутренней форме имени Ярилы. Для праславянского, как видно из приведенных данных, не приходится сомневаться в связи **jar*-'весна' и **jar*- 'страсть, вожделение', даже если с точки зрения более ранних индоевропейских соответствий можно выразить предположение о различии этих двух корней (см. Watkins, 1962a, стр. 136—137).

Возможность реконструкции карнавальных обрядов, относящихся к противопоставлениям весна—зима, жизнь—смерть, мужской—женский (возможно, белый—черный) и снимающих эти противопоставления, при невозможности точной реконструкции имени праславянского и тем более индоевропейского бога, может найти объяснение в том, что здесь отражен не столько культ конкретного мифологического существа, сколько совокупность сезонных обрядов. К ним прилагалось, вероятно, не имя бога, а временнóй термин типа праслав. **jarъ*, авест. *ayar*, *yār* 'год', готск. *jēr* 'год' и т. п. Этот термин позднее мог быть осмыслен как эпитет бога, постепенно включающегося в пантеон (ср. отсутствие данных об идоле у Ярилы по древнейшим источникам Киевской Руси и у Яровита по балтийско-славянским данным). Вместе с тем этой же связью Ярилы не с официальным культом, а с сезонными хозяйственными обрядами можно объяснить сохранение ритуала Ярилы не только в Белоруссии, но и у других восточных славян.

6. Некоторые из деталей описанных сезонных обрядов, помимо типологических сопоставлений (см. Афанасьев, 1865—1869; Аничков, 1903, 1905; Mannhardt, 1904, 1905; Зеленин, 1933, 1937; Collaer, 1963, и др.), находят аналогии и в тех сезонных ритуалах, которые являются продолжением соответствующих индоевропейских ритуалов. В этой связи прежде всего следует напомнить об осеннем ритуале Equus October в Древнем Риме, который имеет общее происхождение с древнеиндийской ашвамедхой (ср. также название осеннего месяца *aśvayuja* 'сентябрь—октябрь', от aśva- 'лошадь'). Среди особенностей этого праздника в Риме для сравнения со славянскими ритуалами особенно важна не только дата, но и участие лошади (в частности, белой), наличие особой социальной группы молодых людей (своего рода мужской союз, сопоставимый как с хорватскими *jurjašami*, так и с мужской компанией, принимающей участие в вождении козы) и роль таких военных символов, как копье (ср. щит Яровита, щит и копье Святого Георгия и т. п.). Эти аналогии приобретают тем больший смысл, что в Риме ритуал Equus October соотносился с военным богом Марсом, обнаруживающим и аграрные функции (см. Dumézil, 1966). Архаичные формы имени *Mars*, ср. встречающуюся в «Carmen Aruale» форму *Marmor*, оскск. *Mamers* и т. п., дают возможность восстановить древнюю редуплицированную форму этого

имени (*Mar-mart-s, *Mā-mert-s), которая близка к некоторым из приведенных выше славянских наименований соответствующего персонажа типа Marmuriena, Mamuriena; ср. также предлагавшуюся ранее этимологию, связывающую имя Марса с наименованием *marut* как обозначением члена мужского союза. Весь этот круг слов двусмыслен с точки зрения первоначального значения соответствующего корня. Тем не менее возможно выделить два семантических комплекса — 'смерть' и 'море', которые могут сочетаться в определенных формулах типа смерть — за морем, отсылки смерти за море и т. д. Вместе с тем слова, обозначавшие оба эти комплекса, могли рано вступить в анаграмматическую связь. Один из образов смерти (коровья смерть у славян и соответственно кобылий череп, см. выше) находит параллель в хеттских похоронных обрядах, где сжигают конские черепа (см. Otten, 1958, стр. 138), а также в роли головы приносимого в жертву коня в римском ритуале, в древнеиндийской ашвамедхе и т. д.; ср. сходные факты, восстанавливаемые в результате археологических находок. Для синхронного сопоставления со славянскими данными, записанными в прошлом веке, могут представить интерес засвидетельствованные вплоть до XIX в. английские обряды, во время которых появление «Белой лошади», воплощавшей «Весь скот» (All Cattle), приурочивалось к прыганию людей через костер (аналогичные детали — прыжки через огонь, проведение скота через/мимо костров и т. д. — отмечены и в составе егорьевской обрядности). Фигуру «Белой Лошади» предания связывали с англосаксонскими завоевателями — дуальными священными царями, с близнечными конскими именами *Hengest* и *Horsa* (см. Woolner, 1967, стр. 90—111). Сходные близнечные представления могли быть отражены в символике близнечных коньков на крыше не только у германцев, но и у славян (см. Миронова, 1967) и у балтийских народов (см. Gimbutas, 1958, стр. 41—45). Как и в случае коня — атрибута персонажа основного мифа, конские мотивы в весенних и осенних обрядах могут служить указанием на возможную связь генетических истоков этих обрядов с общеиндоевропейским культом коня.

## Глава 8

# К СРАВНИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ НЕКОТОРЫХ СЛАВЯНСКИХ ОБРЯДОВ, СВЯЗАННЫХ С КУПАЛОЙ

1.0. В отличие от Ярилы Купала засвидетельствован в очень большом числе текстов, из которых далее цитируются лишь некоторые. Само имя *Купала* относится как к известному существу, представляющемуся одушевленным, так и к празднику, приходящемуся на 24 июня (старого стиля), и к ритуальному предмету; ср. укр. *Купáйла*, *купáла* (ср. уменьшит. *Купа*[*й*]*лиця*, *купа[й]лочка*) как обозначение женского мифологического персонажа, девушки, раздающей цветы во время гадания, праздника в ночь с 23 на 24 июня, чучела, употребляемого во время этого праздника, и, наконец, всех участников обряда (см. Гринченко I, стр. 326), ср. также *купáлка* 'светляк, Иванов червячок', *купáлка*, *купáвка*, название цветка и т. п.; блр. *купала* 'праздник Ивана Купалы'; 'костер в ночь на Ивана Купалу'; 'большой костер или огонь', см. Лексика Полесья, 1968, стр. 44 и др.; ср. также Даль I[4], стр. 563—564 и др.

Ритуал купальского праздника включает целый ряд отдельных обрядов и ритуальных символов: купальские клады, охрана скота (в частности, коровьего молока), охрана хлебов, отношения девушек и молодых парней и др. В отличие от Ярилы этот праздник не был полностью включен в последовательность христианских праздников и всегда оставался в этом смысле отмеченным, чем объясняется сохранение ряда архаизмов в ритуале. Несмотря на приурочение к этому дню праздников христианских святых (Иоанна Крестителя, Аграфены-купальницы), общее отношение церкви к народным обрядам в этот день было резко отрицательным. Ср. в «Густынской летописи»: Сему Купалу . . .память совершаютъ в навечеріе Рождества Иоанна Предтечи. . . сицевымъ образомъ: съ вечера собираются простая чадь, обоего полу, и соплетаютъ себѣ вѣнцы из ядомого зелія, или коренія, и препоясавшеся быліемъ возгнѣтаютъ огнь, индѣ же поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеся за руцѣ около обращаются окрестъ оного огня, поюще своя пѣсни. . .; Потомъ чрезъ оныи огнь прескакуютъ, оному бѣсу жертву себе приносяще (вариант: чрезъ огнь прескачюще самых себе тому же б су Купалу в жертву приносятъ). . . И егда нощь мимо ходитъ, тогда отходятъ к рѣцѣ съ великимъ кричаніемъ, акъ баснии, умываются водои (ср. Гальковский, 1913, стр. 297). Ср. также обличения игумена Псковского монастыря Памфила (1505) в связи к купальскими праздниками (см. Владимиров, 1896, стр. 98). В «Синодике» болгарского царя Борила (XIII в.) также обличаются купальские обряды: иже іоуніа мца кд дне на рождьство іоанна кртлѣ творѧщи вльшвеніа и

плодова и єлика въ тѫ нощь скврънная творѧть таинства и єлиистѣи слоужбѣ подобнаа анафема (см. Попруженко, 1899, стр. 33).

1.1. Одним из архаизмов является связь купальских ритуалов с противопоставлением огонь—вода. Центральным моментом обряда является возжигание костра. Ср. любопытный белорусский купальский плач:

Я зёлки ў поли сбираю,
Ивана Купалу прыраймаю
И ўсё гляжу ў цёмен лес.
А ў цемным леси огонь горыць,
Кылы огня Купалка сядзиць,
Купалка сядзиць и ў голос плачець:

. . . И плачу я того, того,
Што мине людзи ни так прыраймаюць,
Только то й ростяць,
Што огни раскладаюць.

(Шейн, 1874, № 224, стр. 149).

Мотив возжигания постоянен в песнях «Na Jana» у чехов и словаков:

Dobrú noc ti, môj ohníček
dobrú noc — ó, Jano,
Prídeme ti zajtra večer
na pomoc — ó, Jano.

Kerá divka na ohníček,
neprišla — ó, Jano,
tá nezada pec, ohnište,
odišla — ó, Jano.

(Melicherčík, 1959, № 64, ст, 95).

Ej, Jane náš, Jane
kde t'a pálit' máme?
Na bobrovskej strane,
tam t'a pálit'máme.

Koho oženíme?
Ďura Štefanovie.
Kohože mu dáme?
Maru Kalinovie.

(Там же, № 67, стр. 96);

в последней песне особенно очевидно выступает связь символики зажигания огня и женитьбы (характерны и имена *Ďur* и *Mara*, см. выше о Юрье и Маре в песнях юрьевского цикла и ниже о Маре в купальском цикле). Ср. Kollár, 1953, стр. 61 и след.

Тема огня в связи с названным праздником (с.-хорв. *Ивањдан*, болг. *Еньовден*) подчеркнута и в южнославянских традициях. В Сербии накануне Иванова дня возжигают костры, скачут через них, ходят по горячему пеплу; часто эти огни возжигаются на горах (*жива ватра*, см. также выше), исполняются обрядовые песни (Oj, у гори огањ гори, око огња коло игра), по направлению пламени и дыма гадают о дожде и засухе (см. Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970, стр. 148—149). В Болгарии в ночь на 24 июня возжигают огни, через которые прыгает молодежь, украшенная венками. Интересно, что, по некоторым сведениям, огонь для праздничного костра получают трением двух кусков сухого дерева (Каравелов, 1861, стр. 248; Арнаудов, 1971, стр. 50, 77 и след.).

Белорусские купальские представления, связанные с огнем, в ряде случаев можно непосредственно возвести к древнему культу огня, ср. такие купальские тексты, как: Сягодня у нас Купала,/ Не дзеўка огонь раскладали,/ Сам Бог огонь раскладаў. . .

(Шейн, 1898, I, 1, № 230, стр. 225; ср. Шейн, 1874, стр. 436; Романов, 1911, 1, стр. 140; Дмитриев, 1869, стр. 230 и др.).

В некоторых купальских обрядах можно видеть след древнего ритуала обращения с огнем: «Между тем приходит на игрище самая старая старуха за огнем; ее караулят, как только она возьмет огонь, ее начинают гнать и хлестать полынью, до тех пор, пока она, ведзьма (как ее называют) не скроется» (Шейн, 1893, I, 1, стр. 216; Дмитриев, 1869, стр. 223 и след.; ср. также о ведьмах ниже). Ср. другой купальский обычай, по которому купальские — «ивановские» травы «собирать должны только «старые и малые». Средние же — «ни ў канцу века, ни пры началу», и трава их не имеет целебной силы», Бел. сб., VIII, стр. 208). Цитированное описание обряда разительно напоминает описания таких древних индоевропейских ритуалов, в которых основную роль играет старая женщина—жрица (хеттск. SAL ŠU. GI 'старая женщина', хеттское название которой образовано из корня ḫaš- 'родить, рождать'); более косвенное отражение тех же обрядов на славянской почве можно видеть в некоторых сказочных мотивах о Бабе Яге (ср. об этих персонажах выше, в связи с основным мифом).

В Белоруссии, в частности, в Полесье, сохранились и другие следы культа огня, в особенности в купальских обрядах: Калі́ што хо́чуць ачы́сьціць, та яго́ кі́даюць у вагòнь, на́ват і самі ачищча́юцца, ска́чучы на Купа́ло це́раз агòнь (Сержпутоўскі, 1930, № 267, стр. 26). Ср. также об огне: Jehò trèba szanowàci tak ŭsio raŭno jak Bòha. Moszyński, 1928, § 240, стр. 159—160. В ряде архаичных обычаев почитания огня сохраняется его связь с водой: Агонь усе́ паважа́юць, яго не застаўвля̀юць без ядЫ, а яму̀ кладу̀ць пали͡ено, к яму̀ прыстаўля̀юць го́ршчык з вадòю; у вагòнь не плюю̀ць, не сцаць і не кі́даюць нічо́го нечы́стаго (Сержпутоўскі, 1930, № 266, стр. 26); Hriech lić wodu ŭ piecz, jak ohòń horỳć (Moszyński, 1928, § 241, стр. 160), Nie scy, nie pluj ŭ ohòń (Там же, § 245, стр. 160); Ognia wodą zalewać nie wolno; treba go zagrzebać; tylko w razie pożaru wolno lać wodę d ognia (Там же, § 243, стр. 160 и т. д.). Ср. к белорусскому культу огня также сказанное выше в связи с атрибутами Перуна о возжигании огня с помощью двух камней, а также Богданович, 1895, стр. 15—19; особый интерес представляет указание на то, что в Полесье во время купальского праздника старое колесо на шесте «даўни͡ей падпàльвалі не прòстым агнём, а тым агнём, які́ даставáлі, тручы дзераўлянымі бруска́мі адным аб другі́» (Сержпутоўскі, 1930, № 1071, стр. 102, ср. там же: На Купáло. . . гары͡эй усягò не муожна даваць никòму агню̀). Из типологических параллелей наиболее близок древнеиндийский обычай добывания ритуального огня трением двух кусков дерева, один из которых (верхний) связывался с мужским началом (prajanana), а другой (нижний) — с женским (araṇi), ср. RV, III, 29, 1 и след.; тем самым акт добывания огня связывался с символикой соития (те же отношения объединяют сам огонь (agni м. род) и алтарь (vedi ж. род), на котором горит огонь).

В украинских купальских обрядах основной момент праздника также возжигание костра, ограждающего от нечистой силы; в костер бросают старые кожухи, свитки, лапти. На высокий шест вздевают старое колесо и зажигают его. Вокруг огней бегают, поют и т. д. (см. Потебня, 1914; Петропавловский, 1908, стр. 158—165; Иванов, 1907, стр. 216 и др.), ср. роль огарка от колядской лучины в купальских праздниках: он дает возможность в ночь на Купалу увидеть клады.

Соответствующие ритуалы в той или иной степени отражены и в русских купальских песнях. Ср.:

Как на горушке, ой, на горы́
На высокою на крутой,
На раздольицы широко́й
Там горит огонь высокой.

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 642, стр. 462)

с нередкой в славянских традициях игрой *гора — горит*;

А что горит
А что горит
Без полымя
Без полымя. . .
Сажа горит,
Сажа горит
Без полымя,
Без полымя

(Там же, № 675, стр. 483).

1.2. Ритуальный огонь в разных славянских традициях использовался для сжигания тех или иных антропоморфных образов или их элементов — как в связи с купальскими праздниками, так и в связи с рядом иных (ср. о Костроме, Кострубоньке, Морене, Германе и т. д.). Во время купальских праздников, по позднейшим белорусским обычаям, для костра по деревне собирали всякую всячину, увозили собранный хлам в поле, сбрасывали в одну кучу и сжигали (Шейн, 1893, I, 1, стр. 213—215). Согласно сведениям, которые можно признать более древними, сжигался некоторый ритуальный символ, например воплощение мифологического персонажа. Так, в Гомельско́м уезде «не так давно молодежь в ночь на Купалу делала из соломы чучело Мары́ и с песнями несла его за околицу, раскладывала там большой костер из соломы, гнилушек, всякого лома, хвороста и сожигала на костре Мару́. Мара догорала, присутствующие прыгали через огонь и пели песни» (Бел. сб., VIII, стр. 208). О древности последнего символа позволяет заключить его общеславянский характер (ср. сербск. *Мара* в заговорах и персонажи с именами того же корня в других славянских традициях, ср. также блр. *мара́* как название нечисти: Сержпутоўскi, 1930, № 2160, стр. 234—235, подробнее см. ниже); в разных славянских традициях встречается и сжигание соответствующего символа, причем этот обряд обычно приурочен к какому-нибудь моменту весенне-летнего цикла (Иванов и Топоров, 1965, стр. 76, 124 и др.). Типологически еще более древний зооморфный символ можно видеть в *лошадиной* или *коровьей* голове, которая выступает в качестве сжигаемого ритуального предмета: «Молодежь

заблаговременно отыскивает лошадиную или коровью голову и, убрав ее цветами, венками из цветов и лентами, вешает на ближайший сук над костром. Когда огонь разгорится и сделается достаточно большим, то каждый из присутствующих тут бросает в повешенную голову чем ни попало: камнем, палкою, комом земли и проч., стараясь при этом сбить ее с сука, но так, чтобы она непременно упала прямо в огонь, где должна сгореть дотла» (Шейн, 1893, I, 1, стр. 222). Древность этого символа подтверждается ролью лошадиной и коровьей головы, лошадиной или коровьей смерти в рассмотренных выше славянских обрядах, сходных с купальскими, отражением аналогичных символов в сказках, эпосе и т. п. Следует особо отметить то, что лошадиная или коровья смерть и *Мара* могут быть связаны и этимологически. Другим ритуальным символом, сжигаемым во время купальских праздников, является колесо на шесте как образ солнца: «они берут старые колеса, вдевают в них длинные жерди и зажигают» (Шейн, 1893, I, 1, стр. 219), «кроме костра, парни в эту ночь жгут старое колесо, облитое смолою, или бочку из-под дегтя, высоко подняв их на жердях» (Бел. сб. VIII, стр. 221; Богданович, 1895, стр. 115 и 120; Шейн, 1874, стр. 437). Следы того же ритуала можно найти и там, где в общий костер складывают среди прочего хлама старые колеса (Moszyński, 1928, стр. 220; Шейн, 1893, I, 1, стр. 213). Сходный ритуал в Голубице выражается в том, что на шест надевается пук сена, который зажигается «aby ogień wysoko świecił» (Moszyński, 1928, стр. 220, § 541). Колесо (или высоко помещенный огонь в последнем обряде) следует понимать как образ солнца, что вытекает из распространенных у разных славянских народов обрядов типа «Пречиста» на Украине, когда на шест вздевается колесо, украшенное цветами (см. Макаренко, 1907, стр. 21—26), а также из праславянской формулы, в которой солнце сравнивается с колесом, типа сонєйко колєсом на гору идє, Довнар-Запольский: 1895, № 12 (ср. Иванов и Топоров, 1965, стр. 134, где приведены и другие славянские параллели), ср. выше об индоевропейских формулах этого типа, ср. засвидетельствованное в Полесье: «(Sòŭneńko) Jest to bolszòje koleso» (Moszyński, 1928, стр. 157, § 157), а также: колясом, соўнийка, колясом, / обсей, мамухна нас оўсом (Шейн, 1874, № 592, стр. 330) и под. В Белоруссии к купальскому празднику приурочено и другое общеславянское выражение, связанное с солнцем — солнце играет: «на Івàна Купàлу сòнейко гра́е. Рàненько як ту͡олькі яно́ ўзы̀дзе, так і пачне́ кружы́цца да скакàць. Нашы пастухі рàненько го́няць гаўя̀до на пàшу, як жэ кàжуць, на рàнкі, та яны̀ заўжды ба́чаць, як сонейкò граè (Сержпутоўскі, 1930, № 9, стр. 4—5), ср. также из Полесья: soŭnko hraje (Moszyński, 1928, стр. 157, примеч. 1), ср. в купальской песне: На Йвана ра̄на соунца играла (Бел. сб., VIII, стр. 219; Шейн, 1874, № 268, стр. 170). Вариант: Рано на Йвана солнце йграло (Шейн, 1893, I, 1, стр. 227; ср. за пределами купальских текстов — Шейн, 1893, I,

2, № 78, стр. 54 и др.); ср. также: За лесым солнышка играеть (Добровольский, II, № 90, стр. 53; № 207, стр. 101; ср. также Никифоровский, 1897, № 1982, стр. 251; Дмитриев, 1869, стр. 229); Ой, кругом сонца играя (Бессонов, 1871, № 66, стр. 35); Сонейко, сонейко, рано усходзишь да играючи. (Шейн, 1874, № 236, стр. 154).

Вообще следует отметить, что глагол *играть* довольно часто и в разных контекстах употребляется в купальских песнях: Було б тобі, Іванку, з нами гратися. Укр. нар. поет. творч. 1958, стр. 260; Хадзі, Ільлішча, ка мне на ігрышча. Выпісы, 1925, стр. 38 и др. Ср. также цитированную выше сербскую песню на «Ивањдан»: око огња коло игра, где можно видеть отражение старой формулы с переосмыслением образа круга-колеса в связи с солнцем. Старое значение также сохраняется в сербском названии святого Ивана — *Игритељ*, что объясняется представлением о троекратной остановке в этот день солнца на небе, которе *играет* в страхе перед Богом. Сходная фразеология обнаруживается и в балтийской традиции в связи с соответствующим праздником. Ср.: Jāņu rītu nedrīkst gulēt, jo tad saulīte rotājas (Šmits, 1940, № 11515, стр. 706); Daži līgotāji dzied un lec pār ugunskuru cauru nakti, gaidīdami, ka saule uzlēkdama rotāsies, № 11516, стр. 706; Rūtōj saule, rūtōj bite... Вольтер, 1890, стр. 47 (этот же параллелизм предикатов солнца и пчел прослеживается и в других случаях: L'eigoj bīte, l'eigoj saule); характерно, что лтш. rotāties 'играть' ('украшаться')связано с rotēt 'вращать', rats 'колесо' (ср. *солнце колесом* и *солнце играет*). К *līgot* в сходном значении ср. Ja Jāņos līgo, aug gaŗi lini, № 11484, стр. 704; Jāņa dienā jāligo... № 11485; Jāņos visiem jālīgo, № 11481 и др. (см. Šmits, 1940, №№ 11478 и след. — «Jāņa dienas līgošana un puškošanās», Вольтер, 1890, стр. 44 и след.)

1.3. Наряду с огнем — земным и небесным (солнцем) — в купальских обрядах часто в той же функции выступает второй член противопоставления — вода. Так, упомянутый выше обряд сжигания Мары находит параллель в обряде потопления Мары или Купалы: «В Покалюбичской волости Мару или Купалу (чучело) надевают на высокий щит и несут к воде. Там ее сбрасывают с шеста в воду» (Бел. сб., VIII, стр. 208; ср. Zwyczaje. . ., 1929, стр. B 81—82; ср. там же, стр. B 85, об обливании водой как существенной черте купальских праздников). Полный параллелизм обрядов, связанных с сожжением в огне и потоплением в воде, подчеркивается одинаковой функцией высокого шеста в обоих случаях (ср. выше о высоком шесте, на который водружают колесо). В других славянских традициях также засвидетельствовано потопление персонажа, сходного с Марой.

В западной части Полесья отмечен купальский обряд венчания зеленью конского или коровьего черепа с последующим сожжением и бросанием в воду (Zwyczaje. . . 1929, стр. B 76 и след.), т. е. оба члена противопоставления выступают последо-

вательно. В обратной последовательности те же два члена противопоставления соединяются в тех восточнославянских купальских обрядах, где чучело (или куклу) Купалы топят в воде, что сопровождается возжиганием костра. Характерно также сочетание солнца — воды в параллельных песенных конструкциях типа: Рано на Ивана солнце играло,/ А там дзеўка воду брала (Шейн, 1893, I, 1, стр. 227).

К сочетанию воды и огня ср. также: Гарела Купала,/ Купала на Ивана,/ Я, молыда, тушила,/ Решетым воду насила. (Добровольский, 1903, IV, № 2а, стр. 215; песня поется девицей, которая носит в решете воду для тушения огня); У пана Ивана (=Купала)/ Посередь двора,/ Стояла верба./ На верби горили свичи,/ С той вербы/ Капля упала,/ Озеро стало./ В озере сам Бог купаўся,/ С дитками, су дитками (Бессонов, 1871, стр. 46; ср. сказанное выше о детях Бога в основном мифе);

| | |
|---|---|
| Да стала дуброва горети,<br>Да чаго, девочки, сидитё,<br>Да чаму тушити не йдитё... | Да стала дуброва горэти.<br>Да идетя, молойцы, тушеття,<br>Рэшатами воду носетя! |
| (Романов, 1911, I. стр. 137). | (Там же, стр. 141). |

Ср. близкие русские купальские тексты, где мотив огня — воды связывается с сюжетом взаимоотношений свекра и снохи, о котором см. ниже:

| | |
|---|---|
| Как на горушке, на горы́,<br>На высокою, на крутой<br>. . . . . . . . . . . . .<br>На раздольице широко́й,<br>Жарко́ дубьё горело.<br>. . . . . . . . . . .<br>А в том жару свекор мой. | Пойти дубье тушити,<br>Пойти дубье тушити,<br><br>Решатом воду носити,<br>Решатом воду носити,<br>Своего свекра решати. |

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 668, стр. 479).

Особенно интересно соединение загадок об огне (см. выше) и воде в тексте, записанном в 1969 году:

| | |
|---|---|
| А что бежит,<br>А что бежит<br>Без повода,<br>Без повода? | Вода бежит,<br>Вода бежит<br>Без повода,<br>Без повода |

(Там же, № 675, стр. 483)

Эти загадки по своему происхождению связаны с более древним типом. Ср. образ воды как змеи без рук, без ног; ср. блр.: Бяжыць без пугі, без повада (отгадка — 'вода' как образ коня); Без ног бяжыць; Без ног бяжыць, без век (вачэй) глядзіць (вода), Загадкі, 1972, № 107—109, стр. 32; русск. Без рук, без ног все бежит. Загадки, 1968, № 451, стр. 28.

Из других песен, отражающих ритуальное утопление, ср.: Утонула Мареночка, утонула (Укр. нар. поет. творч. 1958, стр. 261, ср. также Малинка, 1898, стр. 128—131 и др.); Купался Иван/

Да в воду упал (Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 677, стр. 484) и др. Параллелизм горения огня и тушения водой представлен и в песнях того же цикла у чехов и словаков:

Červoni pohar hori
. . . . . . . . . . .
a ktože ho hašic budze?
Krasne dzevočky ho haša,
u vienečkoch vodu noša
Krasni parobci ho haša,
u pokretkoch vodu noša
. . . . . . . . . . . .

(см. Kollár, 1953, № 54, стр. 63)

Сочетание обоих членов противопоставления *огонь—вода* можно предположить и во внутренней форме имени Купала. По крайней мере, народная этимология связывает это имя с водой, купаньем, ср. в купальной песне:

Купа́линка, ночь ма́линька!
Купа̀лася две сястрицы, две ро́дниньких,
Купа̀лися гавари́ли: ўмесьти раслӥ, розна зайшлӥ!
Купалинка, ночь малинька!
Купалася три нивестки, три нивестки,
Купалися, гаварили: ро́зна раслӥ, ўместа зайшли

(Бел. сб., VIII, стр. 218).

Вместе с тем полесские данные подтверждают живое соотнесение названия Купала со словами типа *купало* 'костер' (ср.: В пычи́ купа́лу розокла́ли. Лексика Полесья, 1968, стр. 44), *куп'ец'* 'тлеть, плохо гореть' (о мокрых дровах, ср. мо́крыэ дрова не γор'яц', а куп'ejуц', Иванов и Топоров, 1965, стр. 146—147). Таким образом, как и в случае с некоторыми другими амбивалентными мифологическими именами, имя *Купала* обнаруживает притяжение к разным элементам противопоставления огонь—вода.

1.4. Двоякое соотнесение купальских обрядов с огнем и водой представляется возможным связать и с мотивом брата и сестры, характерным для тех же обрядов, ср. великорусскую загадку — сестра сильнее брата, Загадки, 1968, № 441, стр. 28 с отгадкой — вода и огонь, ср. параллелизм приведенных загадок о воде, и загадки об огне — Без рук, без ног, вышэй дзерава ідзе. Загадкі, 1972, № 98, стр. 31; ср. также белорусское средство лечения болезни «вогник» водой: Сержпутоўскі, 1930, № 1899, стр. 190). Купальским утром коровам дают траву «брат—сястра» (Бел. сб., VIII, стр. 208—209), brat z siestròju (Moszyński, 1928, стр. 221, § 544), «братками» называют цветок Иван-да-Марья, выступающий в купальских обрядах. Ср.: брат і сястра 'браткі': Кветкі брат і сястра пымыгаюць ад кашлю; Прыгожы цьвет — брат і сястра — палавіна сіний, палавіна жоўтый (Бялькевіч, 1970, стр. 91), бра́тки: бра́тки де́т'ам рвом, купа́jом дете́j, штоб спа́ли де́ти, пит' даjо́м, см. Лексика Полесья, 1968, стр. 417; Пойдзем, сястра, на поле,/ Расьсеемся абое:/ З мяне будзець жоўты цьвет, /З цябе будзець сіні цьвет. /Будуць дзеўкі красні рваці, /Брата з сястрой помінаці: /Гэта тая травіца, /Што брацейка з сястрицай. Выпісы,

1925, № 8, стр. 39; Будуть люди зілля рвати, /Сестру з братом споминати /Я зацвіту в жовтий цвіт, /Ти зацвітеш в синій цвіт,—/ Буде слава на весь світ. Укр. нар. пісні, 1963, стр. 314—315; Зацветем-ка мы, братец, /С тобою красочками: /Ты синим цветом,/ А я желтеньким, /Ты будешь Иваном, /а я Марьей! Добровольский, 1891, № 24з, стр. 224 и др. Происхождение этого цветка из нарушения брачного запрета между сестрой и братом объясняется в купальской песне, которую поют в купальскую ночь, пока не сгорит колесо и не потухнет костер (Богданович, 1895, стр. 120). В паре Иван-да-Марья с этимологической точки зрения представляет интерес второй элемент, поскольку первый соотносим с Купалой в паре Иван-Купала. Ср. Девицы цветы щипали /Да у Ивана пытали:/ «Что это за цветы?» / — «Это цветы Купа́лы, /Де́вицам — умыва́лы/ А па́реням — воздыханья!» (Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 662, стр. 475). Мотив брата и сестры и мотив брачных отношений совмещаются в тех купальских текстах, где речь идет о любви брата и сестры:

. . . Пытаитца дятина: отку́ль родам дяўчы́на?
— Из Киява попо́ўна, па батюшку Йванаўна!
Пытаитца дяўчина: аткуль ро́дам дятина?
— Из Киява попо́вич, па батюшку Йванович!
«Багдай папы̀ прапали, што сь сястрою звиньчали!
Багдай мати прапàла, што сь сястрою спать клала!
Як Бог мяне́ засьтяро́г, што сь сястрою спать ня лёг!
— По́йдим, сястра, у лажо́к, утопимся с табо́ю!
Вадà кажыть: ни прыму́! Вална́ кажыть: выкину!
— Пойдим, сястра, ў темный лес, да ськинимся траво́ю,
Мы травою такою, што бра́тынька сь сястро́ю.
На Ивана рàнинька пры̀дуть деўки травы рвать,
Прыдуть деўки травы рвать, будуть пе́сянки сьпивàть,
Будуть песянки сьпивать, нас с табо́ю паминать:
А вò тая травица, што братынька й сястры́ца!
На братыньку жоўтый цвет, на сястры́цы си́нянький.

(Бел. сб., VIII, стр. 216; ср. вариант Бел. сб., I, № 26, стр. 13—14);

. . . Еще ж мяне Бог сцерег,
— Што я з сястрой спаць ня лег,
— Еще же мяне Бог укрыў,
— Што я сястры ня накрыў. —
«А братцитка мой родной!
— «Як мы будзим цяпер жиць?
— А сястрица родная!
— Пойдзем мы горою (2)
— И рассеемся травою.
— А на Ивана Купалу
— Пойдець дзеўки траву рваць (2)
— И нас з тобой ўспоминаць:
— А вот тая травица,
— Што брацитка з сястрицей.

(Шейн, 1874, № 216, стр. 144)

. . . А Бог жа ж, мяне сцярёг,
Што з сястрой спаць не лёг (2)
Ты, сястрица милая,
Пойдзем мы ў поля (2),
Обярнемся травою,
Што брацитка з сястрою (2)
З Купалы на Ивана,
Придуць дзеўки краски рваць (2)
Будуць нас ўспоминаць: (2)
«Гэта тая травица,
Што брацитка з сястрицей. (2)
А на брату сини цвет,
А на сястре жоўты цвет».

(Там же, № 217, стр. 145—146; ср. также № 218, стр. 146)

Ах иде ж таму было, штоб систра за брата шла?
Систра за брата ня йдеть, а брат сястру ни бяреть!
Мы пайдем у поля, мы скинимся травою,
Мы скинимся травою, а што братиць с сястрою.

(Добровольский, 1903, IV, № 24а, стр. 224—225
ср. № 24б, в, д, е, ж, з, и, стр. 225—228; № 33б, стр. 235)

Пытаетца Ясенка:
«Скуль ты родам, Касенька?»
— Яй родам Кра́ковна.
— А назвиска Войтовна.
«Скуль ты родам, Ясенька?»
— Во я родам, Кракович,
— А назвиска — Войтович.
«Ище мяне Бог сцярог,
Што с сястрою спаць ня лёг,
Пойдзем, сястра, ў поля,
Разсеимся обая:
С мене будзиць жовты цвет,
С цябе будзиць сини цвет;
Будут дзевки краски рваць
И брата з сястрою поминаць:
Гэта тая травица,
Што брацейка с сястрицей».

(Шейн, 1893, I, 1, № 247, стр. 234);

ср. вариант:

А в скресенье венчали,
В понедельник спать клали.
Стал пытать детина,
Якого роду девчина.
«Я с Киева войто́вна,
По батюшке Карпо́вна!»
Стала пытати девчина,
Якого роду детина:
«Я с Киева войтович,
По батюшке Карпович!»
— «Ах, и где ж тому было,
Чтоб сестра за брата шла?
Сестра за брата не їдет,
А брат сестру не берет!
Мы пойдем у поле,
Мы скинемся травою,
Мы скинемся травою,
А что братец с сестрою!»

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 678, стр. 486)

(ср. *Карпович* — *Кракович* как указание на происхождение сестры и брата в связи с разобранным выше именем *Крак*).

. . . Хвала тоби Божа,
Што роду допытаўся,
С зястрою спаць ни клаўся,
Да граху на набраўся

(Шейн, 1893, № 248, стр. 235) и т. д.

Во всех этих текстах и других, им подобных, предполагается наличие запрета на брачные отношения между братом и сестрой, и в то же время происходит невольное нарушение этого запрета. По-видимому, это следует сравнить с рассказами о том, что в купальскую ночь, по преданию, снимались запреты на брачные отношения между всеми мужчинами и женщинами: Ка̀жуць, што ў нўоч на Купа̀ло ні жанкі́, ні дзеўкі не лі̀чаць гряхо́м мі́ецъ дачынѐнье з чужы́мі мужчы̀намі ці с хло́пцамі» (Сержпутоўскі, 1930, № 1071, стр. 103). Здесь можно видеть характерное для карнавального действа устранение противопоставлений, определяющих структуру коллектива во все остальное время, ср. сказанное выше о Яриле (ср. шутливое: Абманили папа, абманили: /Брата с сястрой ажанили. Добровольский, II, стр. 372).

1.5. Мотив попа, встретившийся в уже цитированных белорусских купальских песнях, отмечен в украинской песне из села Прислоп, в которой рассказывается о попе, имевшем дочь и десять

сыновей; девять сыновей стали разбойниками, а дочь вышла замуж за Дана; однажды напали на дом братья-разбойники, хозяина зарезали, «а з Данихой нічку спали»; младший брат догадался, что Даниха — его родная сестра, разбойники, узнав об этом, бросаются с горы в воду:

Вісім впало і пропало,
А девятый бой не пропав,
Все на воду він выплывав,
Бо з сестрицьов нічку не спав

(Линтур, 1963, стр. 15).

Показательно, что сходная последовательность мотивов отмечена и в календарных обрядовых текстах, облеченных в колядочную форму:

Ей у попаді у Левицкої
Зле в ней, гей зле в ней
И в домі еї, зле в ней.
Мала же она девять сынойков,
Девять сынойков, десяту дівоньку,
Девять сынойков на разбой пошло,
Десяту дівойку за крамаря дала,
За крамаря дала в Вгорскую сторону

(Головацкий, 1878, II, стр. 45);

к девяти сыновьям попа ср. отмеченный выше мотив девяти сыновей Перкунаса и их наказания за преступление.

В связи с уже указанными формулами благодарности Богу за предотвращение инцеста ср. конец одного из украинских вариантов баллады на тему «Сестра в плену у брата»: Дякуй богу, що спитався, | Що с сестрою не звенчався (Антонович-Драгоманов, 1874, стр. 277); ср. совпадающую формулу: Dobrý Pán Boh rozum dau, | Že brat sestru neprespau (Kollár, 1953, II, № 3, стр. 17). В другом варианте преодоления инцеста, в русской былине-балладе о Козарине, освободившем свою сестру и отказавшемся венчаться с ней, формулируется та же идея: У нас на Руси не водится —/ Брат-от на сестры не жонится (ср. Кирша Данилов, стр. 140—148 и др., а также: Путилов, 1960, стр. 288, Путилов, 1965, стр. 120—121).

Другие параллели к сюжету «Козарина» известны у южных славян (см. Халанский, 1895; Путилов, 1965, стр. 121 и след.), у которых отмечен и ряд других баллад об инцесте, иногда текстуально совпадающих с цитированными купальскими текстами. Ср. болгарскую балладу (Стоилов, 1894, № 17):

Живи са се прегърнали,
Мъртви са тъи растанали
. . . . . . . . . . . . . .
«Широк гроб ископайте,
Пот чадър не закопайте,
Да се знае да сме били,
Де сме били брат и сестра.

Многочисленные славянские баллады об инцесте (см. Путилов, 1964; 1965, стр. 106—131; Линтур, 1963) содержат ряд мотивов, близких к купальским, в частности превращение брата и сестры в цветы или в траву, ср. Чубинский, 1876, V, стр. 201. Интересны и совпадения в балладах этого рода с фрагментами основного мифа,

ср. к змею лютому — *zmaj ʿjuti* в хорватской песне или *люта змия* (о ребенке брата и сестры) в болгарской балладе (Путилов, 1965, стр. 116, 127), см. также сравнение свекрови с лютой змеей в русских и белорусских песнях (в этих же текстах свекровь посылает невестку «в чисто поле», после чего она превращается в тополь или рябину, ср. балладу-песню «Тополь» и ее инославянские параллели, см. Линтур, 1971, стр. 722—723; Bystroń, 1925, стр. 39—41 и др.). Эти сопоставления подтверждают древность некоторых мотивов, связанных с инцестом. В то же время в ряде песен купальского цикла можно проследить замену более архаичного мотива инцеста брата и сестры и соответствующего убийства сестры братом темой свекра и снохи, убивающей своего свекра. Так, в цитировавшемся выше тексте «Как на горушке, на горы́. . .» находится фрагмент: Жаркó дубьё горело, /А в том жару свекор мой, /А в том жару свекор мой. /Пойти дубье тушити,. . . /Решетом воду носити, /. . .Своего свекра решати. Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 668, стр. 478—479 (ср. анаграмматическую игру *решето — решати*); ср. также № 669, стр. 479: Мойго свекра широкий двор, /На Йвана святого! / . . .А в том бурьяне волка гу́дут, / . . .Бурьян толочут, свекра волочут. /«Ай, невесточка, порятуночка! /Порятуй меня, невесточка!». К мотиву свекра и свекрови ср. в белорусской купальской песне: — Купалочка, дзе твая дочка? / — Мая дочка пайшла па барочку /. . .Ягоадкі сабіраючы. . ./ Спеленькія — родной матульцы, /Зялявенькія — ліхой свякроўцы. / . . .Лихая свякроўка — імі ўдавіся. Шырма, 1947, I, стр. 34.

1.6. Для исследования происхождения мотива инцеста в купальских песнях, за которым, несомненно, стоит соответствующий архаический миф, особое значение имеют те песни, где брат собирается убить свою сестру-соблазнительницу. Ср. русский вариант:

Нонче Купáлы,
Завтра Ивáны
  Купалы́ на Иваны́!
. . . . . . . .
Ох, брат сестру
Двору кличет.
Двору кличет,
Загу́бить хочет.
«Ой, братец мой
Иванушка!

Не губи меня
У будéнный день,
Загуби меня
У воскресный день.
Положи меня
У ограды,
Обсади меня
Стрелицами
. . . . . . .

Обсей меня
Василечками!
Молодцы идут,
Стрелицы рвут.
. . . . . . . .
Девицы идут,
Василечки рвут. . .
Веночки вьют.
Меня младу,
Поминать будут»
  Купалы́ на Иваны́!

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 677, стр. 484—485).

В мотиве стрелиц можно видеть след былых связей этой легенды с основным мифом, где убийство могло совершаться с помощью стрелы (ср. другое название растения — болг. *перуника* с лиловыми, белыми и желтыми цветами — ср. братки — и острыми краями листьев).

Белорусский вариант купальского мотива убийства братом сестры отражен в песнях, подобных следующей:

Купала на Ивана!
Да шумить, шумить по дубровя,
А звинить, звинить по дорозя:
Да брат сястру хоча забить,
А ана у яго прос̆лася:
«Да, Иваночка, браточка, ня бий мяне,
Ня бий мяне у суботочку,
Да забий мяне у неделячку!
Обсей мяне василечками,
Обсади мяня стрелочками.
А будуть деўки к церкоўца йтти,
А будуть яны василечки йрвати,
Да вити вяночки будуть,
А хлопчики унимать стрелочки будуть,
А мяне молоденькая будуть ўспоминать
А тябе, мой браточка, проклипать!

(Бессонов, 1871, № 78, стр. 43).

Интересен украинский вариант, записанный в Галиции еще в первой половине XIX в.:

. . . Купала на Ивана!
Ой брат сестру вбывать хоче,
Сестра в брата прохалася:
«Мій братчыку, голубчыку!
Не вбывай мене у лисочку,
Убій мене в чыстим поли,
Ой, як убієш, поховай мене,
Обсады мене трема зільямы:
Першым зільем — гвоздычкамы,
Другым зільем — васылькамы,
Третим зільем — стрилочкамы.

(Pauli, 1839)

В сильно преображенном виде некоторые подобные мотивы получили широкое распространение в балладах типа «сестра брата отравила», особенно популярных в Закарпатье и смежных районах Польши и Словакии (Линтур, 1963, стр. 18—20); другой повторяющийся мотив — превращение убитого персонажа в растение, в частности в дерево. Для этих текстов, как и для купальских песен об инцесте, характерно представление о том, что инициатива в предложении инцеста принадлежит сестре, являющейся носительницей злого начала. Ср. активную роль Марьи в купальской песне с развернутым сюжетом:

Иван сидит
За ним Марья,
За ним Марья
Вдогон бежит,
Вдогон бежит.
«Постой, Иван,
«Постой, Иван!
Скажу нечто,
Скажу нечто!
. . . . . . .
Тебя люблю
Тебя люблю,
С тобой пойду,
С тобой пойду!

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 675, стр. 482)

Далее Марья загадывает указанные загадки космогонического характера, а вступающий в диалог Иван дает соответствующие ответы. Этот текст основным своим мотивом (попытка соблазнить Ивана, в прототипе песни, подтверждаемой и приведенными выше купальскими текстами, брата Марьи), следами диалогической формы и наличием ссылок на строение основных пар противопоставлений во Вселенной сильно напоминает структуру известного ведийского гимна «Яма и Ями» (Ригведа X, 10), который также представляет собой диалог, посвященный неудачной попытке сестры соблазнить брата. Одним из аргументов сестры (Ями)

является ее указание на то, что «ведь еще в утробе прародитель сотворил нас двоих супругами» (gárbhe nú nau janitā́ dámpatī kar. . . RV. X, 10, 5) со ссылкой на свидетелей — Небо и Землю, состоящих в таком же близнечном родстве (divā́ pṛthivyā́ mithunā́ sábandhū. . . RV. X, 10, 9). Упоминание в русской купальской песне огня и воды можно рассматривать как отражение мотива Неба и Земли в ведийском гимне. Поэтому правдоподобно предположение, что и в основе славянской купальской обрядности лежал ритуал очищения двух близнецов — брата и сестры (ср. Schneider, 1967, стр. 3—31), в которых могли видеть воплощение этих рядов символических бинарных оппозиций. Надежность указанного соответствия находит поддержку в целом ряде данных о индоевропейской древности мифа с участием двух близнецов (либо двух братьев, см. Ward, 1968, либо брата и сестры), причем их название связывается с корнем, родственным др.-инд. *Yama*, ср. миф об авестийских близнецах *Yima* и *Yimeh*, от которых произошел род человеческий (ср. др.-инд. *yama-*, авест. *yəmā* 'два близнеца'), ср. также др.-сев. *Ymir*, который, как и авест. *Yima*, жил в начале времен; лтш. *jumis* 'двойчатка' и т. д. Характерно, что Яма был первым из смертных. В пуранической традиции Яма — господин над мертвыми, а его брат Ману — над живыми (любопытно, что в буддизме Яма идентифицировался с Марой). Поэтому можно предположить, что в Марье русских и других славянских купальских песен отражен прототип, связанный со смертью (и водой-морем) и выраженный соответствующей формой (**mer-*, **mŏr-*), а в Иване — прототип близнеца, связанного с жизнью и с огнем. Ср. и чисто типологические параллели к образам сестры и брата, являющимся близнецами, — Осириса и Исиду (ср. роль воды и моря в мифах о смерти Осириса) в древнеегипетских мифах; древнемексиканскую пару — брата и сестру — супругов Mictlanteculti и Mictecaciuatl и под.

Дуализм в приведенных выше примерах позволяет признать бóльшую достоверность противопоставления *Бог — Ня-бог* в одной из купальских песен:

| | |
|---|---|
| У нас сягóня Купалайка!. . . | У нас сягóня Купалайка!. . . |
| Купалися дьве ятровачки. . . | Купалися дьве сястрицы, |
| Купалися, говорили: | Купалися, говорили: |
| «Ой, Бог нам даў!. . .» | «Ой, Ня-бог нам даў. . .» |

(См. Бессонов, 1871, № 76, стр. 42; ср. связь Бога с ятровочками, а Не-бога с сестрами, что можно сопоставить с темой инцеста); ср. там же, № 77, стр. 42—43: Да Ня-бог нам даў. . . Ой, Бог нам даў. Достоверность этих данных может быть подтверждена текстами, записанными столетием позже. Ср.: В нашем жите, / В нашем жите, / Сам Бог ходит. . . (Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 639, стр. 460—461; в песне, начинающейся словами: Марья Ивана, / Марья Ивана / В жито звала. . .), с одной сто-

роны, и: А в том жите, / А в том жите нéлюб сидит, там же, № 658, стр. 473, в песне с началом, аналогичным песне № 639), с другой стороны. Откуда следует соотнесенность нéлюба с Не-богом (ср. о нелюбе: Нéлюб сидит, кóсо глядит. . . / Косо глянет — венок вянет. . . / Прямо глянет — зеленеет, № 658, ср. противопоставление прямой — кривой / косой).

1.7. Элемент *Марья* как название одного из двух главных начал можно связать с упомянутой выше *Марой*, лишь пережиточно сохраняющейся в некоторых купальских обрядах. В этой связи характерно упоминание Марьи (иногда Марыськи, Маринки, Марьишки, Марины, ср. Марена, Маряна как вариант Мары) в купальских песнях, где выступает и Иван:

Марья Ивана на вулица звала.

(Бел. сб., VIII, стр. 217)

Иван-да-Марья, на гаре купальня,
На гаре купальня, пад гарóй Пятрóў день.
Де Иван купаўся, там бéриг зыбàўся,
Де Марья купалась, моря вылнавàлась,
Ивàнова мати на берешку хóдить. . .
. . . Замлю̀ размыкала, расý выпускала

(Там же, стр. 226).

Иван да Марья
На горе купалися.
Гдзе Иван купався,
Берег колыхався.
Гдзе Марья купалася,
Трава рассцилалася.

(Носович, 1874, № 10, ст. 49; ср. Бессонов, 1871, № 83, стр. 47).

Одказала ей Марыська красная:
Я то для Купальнечки прыбрала. . .

(Бессонов, 1871, № 50, стр. 30).

. . . Хоцеў Антоська Марьянку ўзяци

(Шейн, 1893, I, 1, стр. 236).

Ср. украинский текст: Ходыли дивочки коло Мареночки / Коло моё водыла Купала. / Граты сонечко на Йвана, / Накупався Йван, та в воду впав (Бессонов, 1871, № 46) и др.

Из многочисленных русских примеров купальских песен ср. лишь немногие: Иван да Марья, / Где ваше гулянье? / А у Марьи на дворе, / В Клима в тереме. . . / Простая Марьенка, / Носи кулагу. . . Поэзия крестьянских праздников, № 636, стр. 458: Марья Ивана. . . / В жито звала. . ., № 638 (№ 639); Иван да Марья, / Иван да Марья! / Иван да Марью кличет. . . / Ходи, Марья, домой. . . / Неси, Марья, ключи. . .» № 641; Купался Иваня! / Это Манечкин лен. . ., № 649; Как Иван и Марья, / На горе у них Купальня. . ., № 655 и т. д. (ср. № 658, 663, 670, 672, 674, 675 и др.).

Таким образом, *Иван-да-Марья* можно возвести к более древней паре типа *Купала-да-Мара* и на этой основе восстановить

мотив брачного поединка огня и воды, отраженного и в обряде, и в песне об Иван-да-Марье. Ср. характерные тексты, связанные со Святой Мареной, день которой непосредственно предшествовал дню Святого Ильи: Прости, св. Марено! Ты палиш, ты гасиш, св. Марено! (см. Шапкарев, 1968, I, стр. 571) или болгарские загадки на тему реки: Дългa Мара сянка няма, Стойкова, 1970, № 241, стр. 134.

Высказанное предположение можно подтвердить следующей белорусской купальской песней:

Ясь на вайну́ паéхаў. Ясь Марусю пакúнуў, —
Приехаў к Марусиньки да казак малады́й.
Марусинька уснула, Ясь приехаў — ни чула.
«Марусинька, ду́шынька, хто ў тя́бе ў камо́ры?»
— Хто ў мяне́ ў камо́ры? — а там ста̀риц убогий,
А там стариц убо́гий, ен бязрукий, бязногий!
Вялю̀ ста̀рца падари́ть и с камо́ры вы́править,
На да́начку ста́нить, на коника ся́дить,
Шапачку зьни́мить, на конику сьви́сьнить,
Саидджа́ить сы двара̀: «Бывай, Маша, здаро́ва».

(Бел. сб., VIII, стр. 215).

Несомненно, этот купальский текст является очень сильно вырожденным, поэтому для его соотнесения с древними купальскими мотивами необходима внутренняя реконструкция. Она позволяет выделить в качестве позднейшего сюжетного наслоения, характерного для литературы (в частности, народной) последних веков, мотив мужа, уезжающего на войну и застающего по возвращении свою жену с другим. Если снять это наслоение, то в песне останется Марья (Мара по предложенной реконструкции) и ее возлюбленный — «безрукий, безногий». Ср. особенно показательный купальский текст:

. . . Звала Купалка Иллю на игрыща:
. . . Ни маю часу, Купалочка,
. . . Нада не спаци, жита пильноваци:
. . . Каб змия залому ни ломала,
. . . Одбяры, Божа, тому ручки, ножки,
. . . Ручки, ножки, со лба вочки.

(Шейн, 1874, № 231, стр. 152;
ср. Добровольский, 1903, IV, № 22а, стр. 223 и след.)

Как уже отмечалось выше, именно таким образом обозначался в древнеиндоевропейских традициях огонь и огненный змей. Ср. приведенное выше древнеиндийское *apā́d ahastó* и параллели к нему в русском фольклоре. Следы такого обозначения применительно к змею сохранились в белорусской загадке: «Без рук, без ног, а повзаець» (отгадка: «Уж», Бел. сб., I, стр. 317); Без рук, без ног паўзе на баткох. Загадкі, 1972, № 1412, стр. 175; Без рук, без ног, а па зямлі паўзе, там же, № 1413; Без рук, без ног, а поўзае, № 1416; ср. также аналогичные русские и белорусские загадки об огне и воде, приведенные выше. Таким образом, разби-

раемую купальскую песню можно было бы возвести к более древнему сюжету, по которому змей-огонь является Маре.

1.8. В этой связи можно дать новое истолкование мотиву змеи в купальских песнях, который обычно не привлекал внимания исследователей:

Купала Ивана на вулку звала:
Ходзи, Иван, на вулицу!
Пойдзем, Иван, в чистоя поле,
В чистоя поле жито сцяречь,
От тыя змяи чыравницы,
Што в поли заломы заломаиць,
У коров молоко отбираиць.

(Шейн, 1893, I, 1, № 227, стр. 224);

ср. купальскую песню, где выступает Илья — обычно змееборец (см. выше, § 1) и мотив отнятия рук-ног в связи со змеей:

Звала Купала Илью на йгрища,
то, то, то!
«Ходзи Ильища ко мне на йгрища!»
— Не маю часу, Купалочка,
— Гэту ночку мне не спаци,
— Нада жита усяго пильноваци,
— Каб змия заламоў ни ломала,
— Ў жице коренья ни копала,
— У короў молока ни одбирала,
— Одбяри, Боже, тому ручки, ножки,
— Выдзири, сова, со лба вочки,
— Каб не видзиў, ни чараваў,
— Каб не ходзиў, а пропаў.

(Там же, стр. 224—225; № 229; см. записанную в том же месте купальскую песню № 230, где речь идет о возжигании купальского огня);

ср. такой же мотив Ильи-змееборца в купальской песне:

Ходзиць Купалка по вулицы,
Просиць Иллиша сабе на йгрьще.
— «А я ня пойду, Купалочка,
А я не пойду, цёмная ночка!
Я буду жито пилльоваци,
Штоб тая ведьзьма ни заломала,
Штоб у короў малока ни одбирала,
— У моей короўки крутые рожки,
Яна выколиць змеи вочки».

(Там же, № 228, стр. 224)

Купало на Ивана! А у нас сяньни вартовна ночь. Купало на Ивана! Змея ходзиць, коров доиць. Купало на Ивана. . .

(Бел. сб., 1, стр. 278); ср. также мотив змеи и громничной свечи в связи с купальскими праздниками (см. Шейн, 1893, стр. 437: данные по Могилевской губ.)

Особый интерес представляет мотив трех змей в купальской песне:

Иваньская ночка темна, нивеличка,
Червоная рожа зелина, пригожа.
Иван-да-Марья на гары расьтеть,
А ўнизу ў купельни змяюха паўзеть.
Иван-Марья завуть: хадитя, жонычки.
У купельню сидеть, трех зьмяёў стяречь!!
Як первая зьмия — залом заламала,
А другая зьмия каробу заклинала,
А третьтия зьмия пражын пражынала,
Пражын пражынала, спорь в хлеби зьминьшала.
А хто идеть на купельню сядеть,
Станя той бярёзыю,

Хто ж ня йдеть на купельню сядéть —
Станя той калóдыю!
Абвей яё павилйцыю, накрый яè макрыцыю!

(Бел. сб., VIII, стр. 226)

Ср. русские купальские песни с тем же мотивом:

Сбирайтеся, девки,
Ивана пияти,
Ивана пияти,
Трех змей пельновати!
Да як одна змея
Коров сокликала,
А другая змея
Молоки сбирала,
А третья змея
Спор хлеба сбирала,
Спор хлеба сбирала,
На людей пускала,
На статок упадок,
На людей поморы.

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 641, стр. 462; ср. поморы — Мара);

Как на горушке, ой, на горы́,
На высокою на крутой
. . . . . . . . . . . . . .
Там горит огонь высокой.
Как у том огню жили три змеи:
Как одна змея закликуха,
Как вторая змея заползуха,
Как третья змея веретейка
Закликуха-змея коров закликает,
Заползуха-змея заломы ломает,
Веретевка-змея зажин зажинает.

(Там же, № 642, стр. 462—463)

Последний купальский текст практически воспроизводит схему основного мифа — убийство на горе с помощью огня змеи (трехголовой), противницы скота (коров).

Приведенные песни принадлежат к числу «колдунных», ср.: Ходят женочи в Купальню сидеть, трех змеев стеречь. Зеленин, 1914а, № 7, стр. 139. Из купальских песен того же типа интересны те, в которых три ведьмы замещают трех змей:

Зарождалися три ведьмы,
На Петра да на Ивана:
Первая ведьма
Закон разлучает,
Другая ведьма
Коров закликает,
Третья ведьма
Залом ломает
. . . . . . . . . .

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 643, стр. 463)

Ср. также текст, где в начале Иван обращается к Марье, а далее речь идет о заклятии ведьмы:

Иван Марью кличет. . .
Неси, Марья, ключи. . .
Замкнем ведьме зубы. . .
Которая ведьма
Коров закликает. . .
Молоко сбирает, —
Ой, чур, чур, ведьма!
Ой, чур, чуровница!

Там же, № 640, стр. 461—462

(ср. № 644. Чур, ведьма чуровая! и др.).

Три ведьмы могут быть соотнесены с тремя зельями в восточнославянских купальских песнях:

Иване, Ивашеньку,
Не переходь дороженьку. . .
Зроблю я тобі у трех зельях
Ой як убьешь, поховай мяне!
Обсади мене тремя зельями:
Першим зельем — гвоздичками,
Другим зельем — васильками,
Третим зельем — стрілочками.

Сахаров, 1841, I, стр. 272

(ср. васильки и стрелочки в приведенных песнях об убийстве сестры братом);

Іване, Івашечку,
Не переходь же да доріжечки. . .
Як поймаєм, порубаєм. . .
Та посієм тебе в трьох
городочках. . .

Та виросте з тебе три зілини,
Три зілини любистини,
Перва зілина — любисточок,
Друга зілина — барвінина,
Третя зілина — васілечок.

(Укр. нар. пісні, 1963, стр. 313—314)

(о собирании магических и целебных трав и участии «вештиц» в болгарском ритуале Еньовден см. Арнаудов, 1971, стр. 235 и след.).

С этим мотивом трех змей (трех ведьм, трех видов магических трав или цветов) с тремя функциями можно сравнить мотив трех дочерей Купалы в купальских песнях:

Купала на Йвана!
Купалочка! гдзе твоя дочка?
— Ў горо́дзе рожа со́дзе,
А другая поливая,

А трэцья воды но́ся,
Воду но́ся, Бога про́ся:
А бодай ўзросьциў,
На ей цвету ўзродзиў.

(Шейн, 1893, I, 1, № 237, стр. 228)

У Купалачки три дачки́!
Купала на Йвана!
Адна дачўшка бела-румяна,
А другая тонка-висо́ка,
Трэтьтя дачўшка тоўста-гарба́та.

Бела-румяна пирямы́итца,
А тонка-висока пирялóмитца,
Тоўста-гарба́та бу́дить бага́та!
Купала на Йвана!

(Бел. сб., VIII, стр. 214)

. . . У цябе, Купалка, ёсь
три дочушки.
Перша дочушка — бела-румяна,
Друга дочушка — тонка-высока,
Трецця дочушка — черна-горбата. . .

Бела-румяна — то змыицца,
Тонка-высока — то зло́мицца,
Черна-горбата — ина богата.

(Шейн, 1893, № 219, стр. 147; ср. № 220)

Ср. цитированное выше: Купалинка, ночь малинька! / Купалися три нивестки, три нивестки (Бел. сб., VIII, стр. 218), ср. еще из купальских песен: А там жилы три девачки (там же, стр. 228), а также мотив одной дочки Купалы, которая выполняет те же функции, что и каждая из трех дочерей порознь (там же, стр. 218; Носович, 1870, № 6, стр. 49 и др.).

Если верно предположение об изначальной связи трех дочерей Купалы с тремя змеями, то нужно видеть здесь переход от полезной функции змея к вредоносной, ср. сказанное выше. Во вредоносной функции три змеи постоянно выступают в заговорах, ср., например, «три сястры и три зьмяи» (Бел. сб., V, стр. 184, № 101); часто (хотя и не во всех заговорах) у змей такие имена, как *Марина*, *Мария*, *Марéя*, *Мархва*, которые можно было бы сопоставить с *Марья-Мара* в купальских текстах.

Что касается первоначальной полезной функции змея, то с ней можно связать мотив купальских кладов. О сохранении в Белоруссии старого славянского представления об огневом змее, приносящем богатства, свидетельствует полесский рассказ о колдуне, которому огненный змей приносил деньги: «. . . яму̀ чорт гро̀шы цяга̀е. . . Наглядáе ён дзень, наглядáе другі̀, але ось на трыэ͡йци дзень і бáчыць, ах чорт скінуу͡са агнёвым зьмі͡еям да и лецiць про̀сто на хáту богачá. . .» (Сержпутоўскі, 1930, № 2216, стр. 254). Собственно в купальских текстах связь клада со змеем установить не удалось, зато явственно обнаруживается связь с кладом огня, являющегося возле папоротника как примета клада и т. п. (Шейн, 1893, I, 1, стр. 217, 220, где отмечается, в частности, роль петуха в отыскании клада; ср. известную связь петуха с огнем и солнцем; ср. также и несвязанные с купальскими обрядами полесские представления об огоньках как примете проклятого богатства: Сержпутоўскі, 1930, № 271—276, стр. 27—28); ср. также в этой связи название огня в Полесье: ohòń, u nas kàžuć: bohàcz, Moszyński, 1928, § 240, стр. 159.

В многочисленных источниках, описывающих полесские (и другие белорусские) купальские обряды, указываются и многие другие их подробности, кроме описанных выше. Часть из них выводится из уже описанных (например, собирание ведьмами росы, связываемой с коровьим молоком, можно сопоставить с мотивом воды); другие же объясняются более общим представлением, по которому в купальскую ночь нечистая сила действует во всех ее проявлениях: «Гэто не сьвя̀то, а так сабі͡е якісь ліхідзень. У гэты дзень уселя̀кая нѐчысь мáе велíкую му͡оц; уселя́кіе ві͡едзьмы, ведзьмары̀ да знахары̀ ў гэты дзень ро̀бяць уселя̀кае ліхо, алé не так у дзень, як у ну͡очы пéрад Іва̀нам» (Там же, стр. 102).

Приведенная последовательность действий соответствует описанной в следующем полесском рассказе (с некоторыми добавлениями, согласно данным, приведенным в других цитированных текстах): «На Купало . . . аб вéчар, як ту͡ольки зайдзе сонейко, хло̀пцы, дзеўкі й падро̀сткі пачну́ць зьбірáць на двару͡ох сухí май да сто̀пкі й склáдваць іх дзе-нéбудзь на вы̀гане ці ў блíзкум ат вёскі леску́. Хло̀пцы да малады̀я мужчы̀ны ці дзецюкі прыцягнуць туды̀ жóрдку да старóе кóло. Узсадзіўшы ко̀ло на ту̀ю жóрдку, ўбіва̀юць яі͡е ў зѐмлю, на кóло накíдваюць сухо̀го лóму з ма̀ю, а сáмую жо̀рдку абкру̀чваюць вéткамі. По̀тым ужэ падшпáркі знóсяць к жóрдцы лу͡ом, май, сто̀пкі й ро̀бяць велізазны сту͡ог. Як сьцемні͡ее, яго̀ падпа̀льваюць. Даўні͡ей падпа̀львалі не про̀стым агнём, а тым агнём, які́ даставáлі, тручы̀ дзераўля̀нымі бру̀скамі адны̀м аб другі́. Цепéр прóсто красáюць агóнь цагалóм. Падпáляны сту͡ос ці касцёр далѐко асьві͡еціць кругóм, тагды̀ к яму̀ выбегáюць чуць не ўсе з вёскі. Перш усяго̀ бегу̀ць дзеўкі з венкáмі на галавáх з ру͡ожных кві͡етах. Дзевóк пеоаймàюць хлóпцы. Дзеўкі́

бегу̑ць, каб хучыэй укі́нуць у вагòнь сваé венкі́. Чый вено́к хучы͡эй згары́ць, тàя дзі͡еу̑ка скары͡эй усіх вы̀йдзе зàмуж. Хлòпцы кі́даюцца у̑ вагòнь, каб вы̀хваціць аттỳль венóк таé дзіеу̑кі, якая падабàецца. Калі хлóпец вы̀хваціць з агню̀ венòк дзіеу̑кі, та янà пакахáе ягó й вы̀йдзе зàмуж... Сабрáу̑шыса кі́даюць у вагóнь ламáч'е да прыгавóрваюць: «Зарадзі жы̀то», або «зарадзі́ лен»,— «каб гадавáлосо гау̑я́до». Жанкі́, у які́х немá дзецéй, ці́хенько шэпчуць «пладзі́цеса дзі͡еці». Ат агню̀ расхóдзяцца пáрамі у̑ лі͡ес...» (Сержпутоу̑скі, 1930, № 1071, стр. 102—103).

1.9. Балтийские данные, относящиеся к Иванову дню (ср. лтш. *Jāņa diena*, лит. *Jono diena*, *Jono šventė*, *Joninės*) и здесь подробно не рассматриваемые, существенны как в том, что обнаруживают ряд важных деталей, утраченных или вырожденных в славянских обрядах этого цикла, так и в том, что помогают более точно определить связи основных элементов ивановской обрядности с праздниками других циклов и тем самым реконструировать соотношение основного мифа и купальского обряда.

Так, например, мотив горы в славянских купальских песнях занимает несколько изолированное положение, и его значение далеко от ясности. В латышских ивановских песнях этот же мотив дан отчетливее, ср.: Jōnīts säd kalnénâ, / Rūtō, rūtō! / Jōńi bārńi leijeńâ: / Rūto, rūto! «Иванушка сидит на горе, / Руто, руто! / Ивановы дети в долине, / Руто, руто!» (Вольтер, 1890, № 7, стр. 61; ср. Jōńeits sädi kalńinâ, № 6а, стр. 61; ср. № 5, 6, стр. 60; № 41, стр. 73 и др.). Здесь сразу вводятся две важные темы — противопоставление *горы* и *долины* (ср. выше в связи с основным мифом и его трансформациями) и соответственно — Ивана и его *детей*, отнесенных к горе и к долине, т. е. так же, как в схеме основного мифа и его продолжениях распределены Громовержец и его противники (включая сыновей Громовержца). То, что герой ивановских песен иногда связан с камнем (Я̂нитс кану садаузия, / Уз акменя сêдедамс; / Дева дêлс састипая / Судрабися стипиня̂м «Иван разбил кружку, / Сидя на камне; / А Божий сын обил ее / Серебряными обручами». Спрогис, 1868, № 26, стр. 303), снова возвращает нас к теме «Громовержец и камни», как и мотив Божьего сына, о котором см. выше.

В другом латышском варианте на месте Божьего сына выступает Mōra (Мара, Мария): Jōńeits konu sadauzeja, / L'eigō, l'eigō! / Swāta Mora salaseja; / L'eigō, l'eigō! / Jōńeits konu sasteipowa, / L'eigō, l'eigō! / Ar sudobres steipeńes, / L'eigō, l'eigo! Вольтер, 1890, № 19, стр. 65. Тема Ивана, его детей и жены появляется постоянно. Ср.: Jōńeits gōja par godu... / Sowu barnu apraudzēt, Вольтер, 1890, № 11, стр. 62 (указания на то, что Иванушка приходит через год (par gadu, par godu), ежегодно в сочетании с припевом l'eigō (ligō), относимым к основному действию солнца в Иванов день, см. выше, связывает этот и подобные ему тексты с сюжетами типа «Солнцевы дети»); Jōńe bārni izmirkuše, / l'eigō,

l'eigō! / Jōńe zol'es laseidami . . . / Pats Jōńeitis zōbokûše . . . / Jōńa sīwa kurpeitûše, / L'eigō, l'eigō! «Промокли Ивановы дети, / Лиго, / лиго! / Собирая Ивановские травы. . . / Сам Иванушка в сапогах / . . . Иванова жена в башмаках, / Лиго, лиго! Вольтер, 1890, № 15, стр. 64 (характерен мотив промокания в связи с дождем-грозой, насылаемым Громовержцем на противника, соответственно — на своих сыновей); Daudz pīgōja Jōńa bārnu. . . / Wisi beja poaduši, / Wisi beja padzāruši, / Wisi beja gul'ēši / Swātas Mōras šeupul'î «Много пришло Ивановых ребят . . ./ Все уже поели / Все уже попили, / Все уже поспали / В колыбели Святой Мары (Марии)». Вольтер, 1890, № 35, стр. 72. Ср. Спрогис, 1868, № 7, стр. 290: Я̂нитс нâце пар гадиню / Саву бêрну апраудзит: / Ко те э̂да, ко те дзêра. . .? и особенно Вольтер, 1890, стр. 62 (в записи Михайловского): Ионитс гоя пар году / Сову барну апраудзейту: / Лейго, лейго! / Вайро-ль дзяра, / Вайро-ль ядя / Лейго, лейго! «Иванушка пошел через год / Своих детей посетить. / Лиго, лиго! / Много ль пили, / Много ль ели» — в связи с уже цитированным обращением к поверженному идолу Перуна в Новгороде: ты, рече, Перушице, досыти еси пилъ и ялъ. . . с индоевропейскими параллелями.

Любопытен вариант, в котором возможно отождествление Ивановых детей с Ивановскими коровами: Jōnińai lîlas gūwes . . . / Jōńa bārnu gaidīdama, / L'eigō, l'eigō! Там же, № 29, стр. 70. Уход жены Громовержца (ее исчезновение, пропажа) мог в трансформированном виде отразиться в мотиве пропажи Ивановой жены в вечер Иванова дня (и — далее — обнаружении ее в клевере в Петров день): Jōńi<sup>e</sup>m sīwa izgaisuśa, / Jōńa dínas wokorâ. / Petrin(â) atsaroda / Dobolâ gul'ejuśe. Там же, № 30, стр. 70. К этому же циклу приурочены тексты, в которых возникает тема отношений с женщинами — как в аспекте хаотического смешения, неупорядоченности, неразличения (Яню-накти не пазину, / Кура сева, кура мейта: / И севай, и мейтай / Зальш ôзола ваинедзиньш» В Иванову ночь не могу узнать, / Которая жена, которая девица: / И на жене, и на девице / Зеленый дубовый веночек». Спрогис, 1868, № 10, стр. 291), так и в аспекте свадьбы, брака, ср. Oi, Jōńite, Díwa dālis, / Kū tu wed'i wazumâ? / L'eigō, l'eigō! / Meitu wedu zeil'u rūtu / Puiši caunu capurītes «Ой, Иванушка, Божий сын, / Что ты везешь на возу? Для девиц наряд, украшенный перлами, / Для парней куньи шапки». Вольтер, 1890, № 26, стр. 68 (ср. свадебные повозки с чаном или сундуком для подарков, на которые нередко сажают жениха и невесту; мотив куницы, о нем см. ниже, и т. д.); Ай, Янити-зедайнити, / Ко ту веди везумâ? / — Мейтâм веду зелта крони / Пуйшем — цауню цепуритес. Спрогис, 1868, № 6, стр. 290 и др.; ср. еще: Jōńeits swōtâ najōja, / L'eigō, l'eigō! / Nawa wítes pogolmâ / . . . Metit zalta gabal'eń. . . / To beus wíta pogolmâ / L'eigō, l'eigō! «Иванушка не поехал на свадьбу, / Лиго, лиго! / Нет места на дворе / . . . Бросьте кусок золота. . . / Тогда будет место на дворе / Лиго, лиго!» Вольтер, 1890, № 20, стр. 66; Ei,

Jōńeit, śēt'eńâ . . . / Pricenoi saimeniku. / L'eigō, l'eigō «Иди, Иванушка, в дом. . . / Сватай хозяюшку. / Лиго, лиго!» Вольтер, 1890, № 6, стр. 61 и др. (ср. соответствующие примеры в BW).

Из других мотивов ивановских песен, в которых можно видеть развитие тем основного мифа в его классическом виде или в трансформированных образах (ср. Ярила, Юрий и под.), следует выделить еще несколько. Среди них характерна связь с цветами, зеленью, травой (прежде всего — целебной). Ср.: Jōńeits sād'e kalneńâ . . . / Zol'a nosta mugurâ . . . «Иванушка сидит на горе . . . / Зеленая ноша на спине . . .» Вольтер, 1890, № 5, стр. 60 (ср. Zeleni Juraj); Jōńeits sād kalneńâ . . . / Zōl'e nosta mugurâ, № 6, см. № 6а, 7 и др., стр. 60—61; ср. выше Jōńe zōl'es laseidami; Kodeįl' zīdeja cel'ińâ . . . / Kodeįl' zīdej' pupeńōm / Boltey zīdeja, malni zīd. Там же, № 27, стр. 68; Wisi zīdi iz-zīdeja . . . / Paparksteńi nazīdeja / . . . Paparksteńi zīdeja . . . / Jōńe dīnas nakteńā, № 28, стр. 68—69 и т. д. Существенно, что в связи с Иваном, как и в связи с Ильей, Ярилой или Юрием у славян, появляется и мотив колосистой ржи: Woi rudźeit'e-rūgalīte. / L'eigō, l'eigō! / Gatawejas wārpińa . . . Там же, № 42, стр. 74.

Связь Ивана с коровами и телятами постоянно воспроизводится в текстах, ср. Lai govis dotu daudz piena, tad Jāņu rītā jāiet ar govs saiti pa rasu. Šmits, 1940, I, № 11607, стр. 713; Jāņu rītā govis nevarot laist laukā, kamēr rasa nav nobirusi; tad govis vairs nedodot piena, № 11616; Jāņa rītā novajag slaukt govis, tad pēc tam ir trekns piens, № 11618; Jāņu dienos kroņi jādod govīm, kad telītes atrodas, № 11632, стр. 714; Kuŗām govīm Jāņu vakarā mājās nākot mutē zāles, tām būs telītes, № 11606, стр. 712; Jōńeits gōja gūwes slauktu. / L'eigō, l'eigō! «Иванушка шел доить коров». Вольтер, 1890, № 4, стр. 60; Eij, Jôneits, sêtińâ, / Dūd manam telitām, № 6а, стр. 61 (ср. № 10, 10а, стр. 62); Jōnińai līlas gūwes. . . № 29, стр. 70, и др. Иногда в тех же контекстах выступает Мареня, Мара, Мария, ср.: Mil'a Mōra gūwes sloućā, № 17, стр. 65 и особенно, учитывая параллелизм с солнцем, следующую песню: L'eigōj saule, l'eigōj zeḿe. . . / L'eigoj pat'e mil'a Mōreńa. . . / Ai sowim t'el'eitīm. | L'eigō, l'eigō! «Играет солнце, играет земля. . . / Играет сама милая Мареня. . . / Со своими телушками. . .» Вольтер, № 12, стр. 63 и др. Еще очевиднее связь с лошадьми: Jāņa vakarā iedur staļļa jumtā bērza un ozola vices, lai zirgi labi izdotos. Šmits, 1940, I, № 11647, стр. 715; Jāņa vakarā Jāņu bērni apveltī Jāņu tēvu ar ozola vaiņagiem, lai aug viņam zirgi stipri kā ozoli, № 11648; Lai vilki nenokostu zirgus, tad tie Jāņu naktī nav jādzen pieguļā, № 11656, стр. 716; Jāņu naktī nedrīkst kurināt pirti, lai zirgi nesvīstu, № 11662 и др. (№ 11647—11663, стр. 715—717) Jōńeits zirgu nūjōzdeja, / L'eigō, l'eigō! «Иванушка коня загнал. . .», № 248, стр. 67; Jōńeišam augsti zirgi, / Wair' augsti Jakupam; / Jōńeits pušu kūkâ, / Jakups kūka wérsauńê, / L'eigō, l'eigō! «у Иванушки высокие кони, / у Якова еще выше; / Иванушка на середине дерева, / Яков на верхушке

дерева...» Вольтер, 1890, № 14, стр. 63 (ср. вариант — № 14а: Jōnišam li^e^li zirg'i, / Petrišam wel lelōki... / Jōńeits jōja puškūkuś, / Pētris kūka wérsuńe), ср. выше данные о прусских богах на дереве и многочисленные типологические параллели выделения верха, середины и низа дерева с приурочением к этим частям разных мифологических персонажей. В связи с восточнославянскими купальскими обрядами уже указывалось на роль шеста или дерева, чьим образом в конечном счете нужно считать и шест с колесом на его верхнем конце. В латышских ивановских обрядах шесты играют также видную роль: к их верхушкам прикрепляют дегтярные бочки и сжигают их, см. Bielenstein, 1874, стр. 1—46; Bezzenberger, 1875, стр. 70—75; Вольтер, 1890, стр. 69; Šmits, 1926; 1940 и др. Интересно, что, согласно приведенным цитатам, основной персонаж латышского ивановского праздника помещается посередине дерева (ср. о прусских богах на дубе в Ромове). В этой связи характерно, что иногда имя этого персонажа заменяется в тех же самых формулах именем Бога. Ср.: Dūd, Diweń, dud, Diweń, / Meusu muižas saimenīcai / Nū sira krosni kràut / Nū swīksta căpli sist. Вольтер, № 8, стр. 61 (о печи в связи с коровайным обрядом см. ниже), ср. № 9, стр. 61 и др.

Реже в связи с ивановскими днями упоминаются овцы: Jāņa naktī jāiet ar aitam piegulā, lai aitas mazgājas rasā, tad viņām aug balta vilna. Šmits, 1940, I, № 11640, стр. 715; Jāņu naktī vajaga dzīt ganos aitas, tad būs balta vilna, № 11641; Zāļu naktī aitas jādzen ganos, lai tām būtu balta vilna, № 11642; Kod zemnīks grib, kab juo aitys vai vuškys dūtu jam lobu vylnu, tod kū jam vajag dareit?..., № 11643, и др. Иногда упоминается *скот* вообще или — что важнее — перечисляются его виды, ср.: Jāņa dienā dzen sievas visus savus lopus: govis, aitas, cūkas uz kopu ganību. Tur iztaisa zemē caurumu, kur tad ieliek olu, karašas, alu. Nu uzkuŗ tur uguni un tura maltīti. Tas esot lopiem par labu. Šmits, 1940, I, № 11608, стр. 743 (ср. № 11623, стр. 714). Любопытно, что легко восстанавливаемые формулы типа лтш. Jānis dzen govis (lopus) или лит. Jonas ganō karves (gyvulius) или лтш. Jānis atdzen vilkus (aizdzen, padzen) и под. весьма близко напоминают приведенные выше общеиндоевропейские реконструкции (включение сюда же в балтийских текстах мотивов дуба, горы, камня, росы, огня и под. делает весь контекст еще более надежным).

Мотив пчел, приуроченный в некоторых вариантах основного мифа к Громовержцу и к мифологеме огня и воды (ср. потопление и сожжение пчелиного роя), см. Топоров, 1973, постоянно соотносится в ивановских песнях с главным героем ритуала и ставится в параллель к мотиву солнечной игры. Ср.: L'eigōj bite, l'eigōj saule... / Pa l'eluj teirumeńi ... / Kas gulēja Jōńe naktî... / Meužam sīwes nàredzo^a^s. / L'eigō, l'eigō! «Играет пчела, играет солнце.../ По большой ниве. / Тот, кто спит в Иванову ночь..., / Ввек жены не увидит...» Вольтер, 1890, № 1, стр. 58 (ср. №№ 2,

2а, 2б, стр. 58—59, а также стр. 47); Bītem Jāņa dienā jāliek ozola vaiņags. Šmits, 1940, 1, № 11664, стр. 716 (с важным мотивом дубового венка); Jāņu vakarā jāliek uz bišu stropiem (aveļiem) brūnā dāboliņa vaiņagi, lai ari bites var līgot, № 11665; интересно, что тот же глагол-образ связывается и с созвездием Ориона (о нем см. выше): Sietiņš līigōja 'Орион играет', Вольтер, 1890, стр. 50 (ср. решето, сито, Волосыни и т. п.).

Как охранитель домашних животных основной персонаж противопоставлен носителям злого начала — от насекомых (мух, оводов, комаров) до волков и ведьм (ср. выше). Ср.: Jāņu dienā no rīta priekš saulītes vajagot govu kūtij griestus noslaucīt, tad kūti mušas neesot, Šmits, 1940, I, № 11666, стр. 716; Ja priekš Jāņu dienas nosit vienu aklo dunduru, tad tā vietā rodas desmit citu, № 11671; Jāņos jālec pāri ugunskuram, lai odi nekostu, № 11675, (ср. № 11666—11676); самое название овода (ср. слав. **ovodъ*, собственно 'едящий (жалящий) овец', ср. лит. *uodas* 'комар', от того же глагола) — лтш. *dundurs* 'Rinderbremse' (tobanus bovinus), — несомненно, связано с глаголом лтш. *dundêt*, лит. *dundėti* 'грохотать, греметь' (ср. первичное dunêt и третичное dunduruôt, ME. I, 1923—1925, стр. 516), который уже упоминался в связи с прозвищем Громовержца (Dundulis) или его трансформациями (dodola).

О мотиве борьбы с волками, ведьмами, чортом и другой нечистой силой ср. свидетельства, собранные в другом месте (Šmits, 1940, I, N 11677—11748, стр. 717—722): Pa Jāņu nakti varot dabūt velnu redzēt, ja pliks stāvot vārtu starpā № 11677 (с характерным сочетанием мотива ворот, см. выше, и чорта, обозначаемого тем же корнем *vel-*, что и противник Громовержца в основном мифе); Kad saimnieki un saimnieces Jāņu nakti iet linus sargāt, tad velns tos nenoguļ un tai gadā ir labi lini, № 11678; Jāņu nakti ap plkst. 12 jānes uz linu lauku puceuņu ziedi: tad velns neiet linus nobradāt un to gadu izdodas labi lini, № 11679; Jāņu rītā piena raganas skrej rasu traukdamas un saka: «Viss uz mani, viss uz mani!» Ja kāds to dzird, tad lai saka: «Man kaut pusīti!» Tad arī tam piena netrūks, № 11685; Jāņu nakti raganas staigā, № 11687; Jāņu rīts ir raganu buŗamais laiks..., № 11692; Lai vilki nenokostu zirgus, tad tie Jāņu naktī nav jādzen pieguļā, № 11656, стр. 716; Jāņu nakti nedrīkst zirgus pieguļā laist, tad vilks kumeļus apēd, № 11657 и т. п. — с частым повторением мотива закрывания ворот.

Здесь нет необходимости перечислять другие ивановские мотивы, относящиеся к материальному богатству (еда, прежде всего, сыр, масло, яйца, молоко, пиво, хлеб, а также клады), к общему пожеланию счастья, счастливой свадьбы, урожая, ясной погоды, солнца и т. п., как и основной мотив ивановской обрядности — огонь : вода, сильно оттесненный в балтийской традиции по сравнению со славянской, но все-таки легко еще обнаруживаемый:... Tādu krāsnu darbu nostrādājuši, lielu Jāņa uguni ieded-

zena, apkārt to tie lēkā kā kādās kāzās..., № 11478, стр. 703; ... Pie ugunskuriem dejo, rotaļojas, un lēc par uguni, № 11479; Pie Jāna ugunīm pa visu zemi ar lielu prieku danco, dzied un lēkā, № 11486, стр. 704; Jāņa dienos vakarā dedzina lielu uguni, pie kuŗas tad dzied, dej un šūpojas..., № 11487; Pa Jāņu tie jaunie dedzin ugun, № 11495, стр. 705; Jāņuos āzkur marmulē (mares malā) dižs uguns. Pazuog laivas viens zvejs nuo cita, uoznes iz kalna ir āzkur. Palaiž darvas muc's iz ūden, № 11497; Jāņuos pieprōpā mucu ar darvu, nuoliek ganc iz ūden, plud dran, aizdedzina, № 11498; Jāņa ugunis dedzināja īpaši augstās vietās, augstos kalnos, № 11499; Jāņu ugunskuri jākuŗ kalniņos. Ugunskura pelnos Dieviņš naudu beŗ, № 11500; ср. мотив омовения водой или росой и т. п.

Зато существенно отметить, имея в виду уже приведенные славянские факты, связь ивановских праздников с ворожбой и гаданием о будущем, т. е. с той темой, которая возникает в центральном годовом ритуале, когда исход поединка главного мифологического персонажа с его противником совершенно не ясен (максимальная неопределенность) и параллельно разворачивается процедура загадывания загадок, ворожбы, предсказаний и т. п. Несколько свидетельств о латышских ивановских гаданиях: Ja meita Jāņu naktī ezera malā udenī skatās, tad viņa tur var ieraudzīt ta puiša g'īmi, kas viņu tanī rudenī apprecēs. Šmits, 1940, I, № 11749, стр. 722; Jāņa vakarā iet jaunas meitas pie ūdens. Kāda puiša atspīdumu meita ierauga ūdenī, tas būs viņas precinieks, № 11750; Jāna naktī meitas skatījušās ezerā, tad ezera ūdenī redzot brūtgānu nākam, № 11751; Ja meita grib dabūt zināt savu nākamo vīru, tad viņai Jāņu naktī jāiet upes vai ezera malā un jāskatās ūdenī, tad varēs to ieraudzīt, № 11754; Ozoliņa kroni pinu / Jāņu nakti līgojot; / Dievs dod man šoruden / Dabūt pašu ozoliņu! № 11762, стр. 723; Jāņa naktī jāsviež ozola vaiņags ābelē; cik reizes vaiņags kritīs zemē, tik gadi vēl jāgaida līdz kāzām, № 11767; Jāņa naktī meitas lai paliek jaunus cimdus pagalvī. Kas paņems cimdus, tas apprecēs, № 11820, стр. 727 и др. (ср. № 11749—11833, стр. 722—728). Характерна обращенность гадания на жениха, некоторые условия (вода, река, ночь и под.) и атрибуты (дубовый венок и др.). Ср. ряд образцов другого типа гаданий и ворожбы: Jāņa naktī, kad parādās zvaigznes, ja atminēsi savu zvaigzni, tad paliksi svēts. Šmits, 1940, I, № 11834, стр. 728; Jāņa vakarā priekš saules noiešanas norauj dārzā kādas puķes un tās iesprauž vērbaļķu šķirbās šim un tam par laimi, un tad no rīta skatās, kuŗa būs novītusi, tad tas tai gadā miršot, N 11838, стр. 729; Ja Jāņu naktī izplūkst norauti Jāņu ziedi (līdzīgi pienenēm) tad visas vēlēšanās piepildās № 11847; Meitām jāiet Jāņu naktī līgot; ja gulēsi Jāņu nakti, mūžam vīra bedabūsi, № 11864, стр. 730; Priekš Jāņu lietus nakti nelīst, № 11868, стр. 731; Ja Jāņos līst lietus, tad slapja vasara, № 11869; Ja Jāņu naktī góvis maujot, tad

būšot slapjš rudens, № 11877; Ja Jāņu naktī govis mauj, tad būs nākošgad gaŗa zāle, № 11878 и многие другие (Šmits, 1940, I, № 11834—11878, стр. 728—731). Естественно, что с ивановскими днями связаны целебные травы и другие отмеченные в этом отношении растения. Ср.: Visas zāles, kas plūktas Jāņa vakarā, der ārstēšanai. Šmits, 1940, I, № 11880, стр. 732; Jāņu vakarā salasītas lauka zāles der visu gadu visām lopu un cilvēku slimībām, № 11882; Jāņu vakarā salasītas zāles un puķes der visām slimībām, № 11884, Knki līdz Jāņiem vien aug, bet pēc Jāņiem tikai briest, № 11887; Jāņu rītu sakrātā rasa ir labas zāles, № 11898, стр. 733: Jāņa dienas rasa ir derīga pret acu slimībām un tura baltu g'īmi, № 11899 и др. Отчасти сюда же следует отнести поверья, относящиеся к ивановской ночи и связанные часто с элементом чудесного, см. Šmits, 1940, I, № 11903—11915, стр. 733—734.

Данные, содержащиеся в указанных и им подобных цитатах, как и весьма близкие по характеру литовские данные, дают возможность не только реконструировать древний вид соответствующих балтийских обрядов, но и соотнести их с реконструированными славянскими ритуалами и — далее — выделить архаическое ядро этой обрядности и его индоевропейские истоки.

## Глава 9

## К СИМВОЛИКЕ КОРОВАЯ В СВЯЗИ С ПРОИСХОЖДЕНИЕМ КОРОВАЙНОГО ОБРЯДА

Этимология названия *коровая* представляет особый интерес в связи с выявлением на восточнославянском материале особенностей «культурных» ритуальных символов. Вместе с тем на материале коровайных обрядов прослеживается путь от основного мифа и ритуала к набору основных бинарных оппозиций.

Под «культурными» символами, в отличие от «природных», имеются в виду такие, где совершена операция перехода от естественного, первичного продукта природы к искусственному или вторичному изделию культуры. Для большинства белорусских ритуалов особенно характерны культурные символы, выпекаемые из теста. (Относительно ритуальной роли хлеба у славян см. Сумцов, 1881, 1881а, 1885; Krauss, 1885, стр. 310 и след.; Schneeweis, 1961, стр. 75 и след.; 1953, стр. 17 и след.; Zelenin, 1927, стр. 305 и след.; Кулишић, 1953; Никольский, 1956, стр. 175 и след.; Костић, 1964. О Полесье ср. Сержпутоўски, 1930, стр. 78 и след. Большое значение для сравнения восточнославянских и южно-

славянских обрядов до сих пор сохраняет работа — Потебня, 1865, стр. 1—84.) В наиболее общем виде здесь можно видеть противопоставление культура — природа (освоенный — неосвоенный) в его специфической форме вареный — сырой (ср. разбиравшееся выше и также очень существенное именно для белорусской традиции противопоставление огонь — вода (типологические параллели для связей этих противопоставлений см. Lévi-Strauss, 1964; о противопоставлении культура — природа уже в ранних китайских текстах, ср. Конрад, 1966, стр. 63 и далее). Этим, в частности, объясняется роль вареного или «свеченого» в Белоруссии: «В Западной России с давних пор существует обычай приготовлять так называемое «Свеченое». В каждом доме, и богатые и бедные, все свято стараются соблюсти этот обычай, и чем больше будет печенья, варенья, пирожного, тем лучше» (Крачковский, 1873, стр. 106).

Особый интерес представляют такие культурные символы — изделия из теста, где противопоставление культура — природа выражается двояко: во-первых, в наиболее общей форме вареный — сырой (как в любом изделии из теста), во-вторых, в специфической форме искусственного образа некоторого естественного (растительного или зооморфного) символа, ср., например, изделия из теста, изображающие птиц — «жаворонки»: «9 марта день сорока мучеников. В этот день. . . с вырья прилетают сорок жаворонков. . . Во многих местах в этот день матери пекут для детей сорок «жаворонков» из теста, ржаного или пшеничного. Для этого раскатывается тесто в виде веревки, придают ему фигуру цифры 8, а концы поднимают над кольцами фигуры в виде головы и хвоста. Когда такие «жаворонки» испекутся, одного из них бросают в печь, остальных отдают детям и нищим» (Бел. сб., VIII, стр. 142): ср. данные о Полесье: Сaрaкi як вi͡едомо, бываюць 9 мàрца. Гэ̀то ў̀жэ саўсíм веснà, бо ў͡жэ прилетáе з вы̀р'я жáваранак. На Сaрaкì пекỳць галỳшкi з прыэснаго, а часàмi й з кìслаго цi͡еста. Гэто жáваранкi (Сержпутоўскi, 1930, № 1037, стр. 94), ср. также изображения птиц из теста, играющие в белорусских (полесских) свадебных обрядах роль, сходную с ролью короваяя (Moszyński, 1928, § 389, стр. 184).

Представляется вероятным, что таким же двояким культурным символом является и сам белорусский коровай, играющий особую роль в свадебных ритуалах. Использование хлеба в разных его видах вообще характерно для белорусских свадебных ритуалов (ср. обсыпание молодых зерном, бросание им хлеба, коровайные обряды и т. п.) ср. Довнар-Запольский, 1909, стр. 147; Никольский, 1956 и др. Специально о коровае сообщается: «Он имеет вид большого хлеба, который украшают изображениями солнца, луны, шишек, животных или частей их (вымя, рога), птичек; по краям коровай обводится каймой в виде обруча. В некоторых местах Белоруссии на коровае бывают даже циничные с нашей точки зрения украшения» (см. Карский, 1916, стр. 258; Шейн,

1890, стр. 360—361 и др.; Moszyński, 1928, стр. 181 и след.). Характерно, что изображения шишек из теста часто помещаются по окружности коровая (ср. коло околыночку шишки, по сэрэдыне — ўсе зэрночки, см. Довнар-Запольский, 1909а, стр. 377), что в точности соответствует фаллическому орнаменту на многих «шаманских» изображениях. Ср. также «гибание» шишек коровая, отраженное в ряде коровайных песен, см., например, Романов, Бел. сб., VIII, стр. 184—185 и др.

Весь набор указанных предметов, изображаемых на коровае, в точности совпадает с набором ритуальных символов, изображаемых у мирового дерева, в частности, на шаманском бубне у многих северных народов, а также на древних изображениях в Передней Азии и Индии (Топоров, 1964 и 1965; Топоров, 1973). Весьма показательно, что солнце и месяц не только изображаются на коровае, но и сам коровай нередко (и по своей форме и в словесных комментариях) отождествляется с ними, ср.: Да й зимоу мисячик высоко, / Занэслы коровай далэко (см. Довнар-Запольский, 1909, стр. 380 и др., ср. особенно разделы «Месяц и Солнышко», «Солнышко и Месяц в белорусской свадебной поэзии»; Moszyński, 1928, § 289, стр. 185, § 429, стр. 196); постоянные уподобления жениха месяцу, его свиты — звездам, а невесты — солнышку (сонэйко колэсом на гору идэ, да девонька к венчанью едэ, или: сонэйко колэсом з горы йдэ, дивонька з веньця йдэ, об образе солнце-колесо, см. выше) и понимание свадьбы жениха и невесты как прообраза свадьбы небесных светил (хорошо известный фольклорно-мифологический мотив), соответствующую игру слов (Свециць месяц на дворе, / Месяць каравай на столе, Довнар-Запольский, 1909, стр. 148, № 2) и т. д. Связь коровая с небом постоянно подчеркивается формулами типа:

Дэ ты буваў, наш слаўный коровай,
Шо ты там видаў?
Я бываў на нэби, под хмáрою,
Видаў мисяца з зорёю
И Васылька з жэпою.

(Бел. сб., VIII, стр. 177; ритуальная песня, которую поют, когда коровай вынут из печи и положен на стол).

Ср. также примету, связывающую коровай и солнце на Полесье: Калì ў той дзень, як пекýць каравàй да не бýдзе вiдàць сòнейка, та й жы̀тка малады́х бỳдзе нерадасная, а калì я̀сно засьвi͡еціць сòнейко, та й жы̀тка бỳдзе я̀сная, ра̀дасная» (Сержпутоўскі, 1930, № 1774, стр. 176). Показательно, что уже не раз цитированная формула «солнце играет» постоянно перекликается с аналогичным выражением «коровай играет», ср. коровай у дзеже играець (Носович, 1870, № 40, стр. 145, ср. Шейн, 1890, № 14, стр. 75 и др.); ср. проницательное замечание А. А. Потебни: «Коровай «граэ», как солнце» (Потебня, 1865, стр. 52); точно так же формуле «солнце-колесо» соответствует частое сравнение коровая с колесом, ср. Наш каравай — як колесо (Дмитриев, 1869, стр. 186

и др.). Отсюда — закономерность параллелизма типа: Зыйшло, зыйшло сонышко высоко, / Да занасено наш коровай далеко (Романов, 1912, II, стр. 42 и др.). Вариант: Да зышоў, зышоў ясен месяц высоко, / Да занесли наш коровай далеко. (Там же, I, стр. 197).

Ряд других свидетельств, говорящих о связи коровая с солнцем, месяцем и небом, приведен — Потебня, 1865, стр. 51—52 (однако приводимое здесь Потебней свидетельство об окрашивании коровая в красный цвет не обязательно следует непосредствено связать с солнцем; в свете предлагаемых сопоставлений следует отметить роль красного цвета в раскраске шаманских изображений и в целом в связи с символикой мирового дерева). Те же символы (в сочетании со словом *рай*, которое, по мнению некоторых ученых, было старым названием мирового дерева), упоминаются в белорусских коровайных песнях: Коровай, мой раю, / С тобой граю. . . Булгаковский, 1890, № 44, стр. 108; ср. Каравай мой Раю, я кола цябе іграю!. . Чубинский, IV, стр. 227—228;

Сам Бог коровай месить,
Пречистая светить. . .
Месяц у печь сажая,
Зоренька закладая,
Слонейко запекая;
Ай на нашим караваи
Ўси птушички, што у раи. . .'

(Дембовецкий, 1882, № 63, стр. 553);

ср. украинск.: Сьвити міесяцю з раю / Нашому короваю, / Жеб быв коровай красны, / Як сонышко ясны; вариант: Світи, місяцю, з раю / Нашому короваю, / Абы быв коровай красний, / А як сонийко ясний. . . / . . . Ой, раю, ти мій раю, / Пшенишний короваю, см. Карский, 1916, стр. 260 и 205. Ср. обычную формулу маршалка на свадьбе, когда он берет коровай в руки: Раю, короваю, раю, раю, я с тобой погуляю (Шейн, 1890, I, 2, стр. 361) или: Короваю, мой раю, с тобой граю (Булгаковский, 1890, стр. 108); Korowajuż muj, raju, jaż dokola do cebie ihraju (Moszyński, 1928, § 670, стр. 255; § 671, стр. 256); ср. также: Ляцели гусечки з вы-раю, / Да пыталисе короваю. (Шейн, 1890, I, 2, № 25, стр. 79).

Слово *Рай* (*рай*) в аналогичных ритуальных контекстах известно и из целого ряда других свадебных песен. В отношении некоторых из них есть определенные указания на их место в ритуале. Так, в весьма архаичном гродненском коровайном обряде старший сват невесты (маршалок) берет вынутый из печи коровай, трижды обходит с ним хату и приговаривает: Раю-караваю, Раю, Раю, я з табою погуляю, после чего ставит его на стол невесты, а она кладет на коровай свою голову. По смоленским данным то же самое (включая и песню) происходит перед разделом коровая (Шейн, 1890, I, 2, стр. 301; Добровольский, 1891—1903, II, стр. 195—196). Учитывая, что в юрьевских песнях появляются варианты имени *Юрий*, *Урый* в контекстах того же типа, что и те, где встречается *Рай*, можно высказать предположение о том, что именно слово *Рай* послужило точкой притяжения для трансфор-

мированного имени христианского святого. Вместе с тем слав. *rajь, несомненно, связано с индоиранским словом, обозначающим богатство, ср. др.-инд. rayí, авест. rayi. Можно думать, что славянское слово сохраняет более древнюю конкретную семантику. Во всяком случае, *рай* в ряде текстов может, видимо, пониматься как обозначение возрастающей растительной силы, урожая хлеба и под. — вплоть до *раек* 'последний сноп ржи', 'венок из последних колосьев' (и отсюда — 'конец жатвы'), ср. Ишел раек дорогою. . . Фридрих, 1972, стр. 57. Ср. с другой орфографией собирателя и отсюда с вторичной этимологией: от *рой* — Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 732, стр. 526; ср. там же, № 733: Петрушечка — господырёк! / Отгреби-тко свой роёк. Вероятно, что другие значения слова *раек* выводимы из того же первоначального. Так, *раек* как 'радужка', т. е. радужная оболочка глаза (архаизм) — уменьшительное от *рай* в значении радуга 'небесное дерево' (райдуга), см. выше. Характерно, что в свадебных песнях встречается символ двух радуг на небе, соотнесенный с двумя радостями и соответственно с женихом (сыном) и невестой (дочерью):

| | |
|---|---|
| Есть на небе | Еще первая радость — |
| Да две радуги, | Сына женил, |
| Как у нашего хозяина | А другая-то радость — |
| Да две радости: | Дочь замуж отдал. |

(Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 222, стр. 184; ср. № 223, стр. 185)

По существу, две радуги здесь равнозначны двум короваям, приготавливаемым для жениха и невесты, и, следовательно, двум образам мирового дерева; к тем же образам отсылают нас и такие ключевые понятия свадебной обрядности, как девичья кра́сота, девичья воля, иногда выражаемые образом дерева, елки и т. п. *Ра́ек* в значении 'галерка', 'верхний ярус в театре' также является уменьшительным образованием от *рай*. Принцип именно такого обозначения становится понятным при учете того обстоятельства, что средневековый мистериальный театр своей внутренней структурой моделировал трехчленность Вселенной — как по вертикали (верх — рай, сцена — средний мир (человеческий/, земля, оркестр — ад), так и по горизонтали (справа — рай, в центре — средний мир, ср. par terre, слева — ад), ср. финал 2-й части «Фауста» (Morenz, 1958). Превращение рая в раек, посещаемый как раз наименее уважаемой публикой, объясняется процессом карнавализации, в результате которого значение и ценность театральной топографии было переосмыслено прямо противоположным образом: par terre — знатная публика, раек — малопочтенная публика. Не случайно, что тот же термин раек относился раньше и к кукольному театру (ярмарка, балаган и под.). Следует отметить, что кукольный театр обнаруживает более непосредственные связи со старым карнавалом, пародировавшим тему смерти (ср. куклу Маржену в чешском театре и похороны персонажа

с этим же именем в других традициях; сходные темы вертепного действа, где серьезная тема страстей заключалась интермедиями-пародиями, ср. русский раек как обозначение вертепа). В свете этих рассуждений становится очевидной связь слова *раёшник* с *раёк* по отношению к кукольному театру и показу картинок. *Раёшник* — особый вид поэзии для райка как пародии рая; отсюда — многие особенности этого жанра. Исходное значение слова *рай* как 'мировое дерево' подтверждается и более непосредственно, ср. *рай-дерево* 'сирень', *раина* 'пирамидальный тополь', *райник* 'большой лес' и т. п. (ср. в народных песнях *раиня* 'рай, вертоград') или укр. *райце*, *яйце-райце* 'сказочное яйцо, заключающее в себе богатство в виде скота' (Разбив те яйце-райце. Як узяв же скот вернуть із того яйця. . . верне та й верне. . . Рудченко, 1869, I, стр. 144; Гринченко, IV, стр. 4); этот образ снова отсылает нас к сюжету основного мифа. Из других примеров прежде всего ср. *stromek rajský* у чехов; русск. *девья красота* в сходной функции. Ср. в терминологии свадебных обрядов *райко* 'то же, что маршалок' (отличающийся жезлом из верхушки дерева, Богословский, 1927, стр. 23). В связи с образом коровая-Рая, Рая как дерева, в частности, в свадебных обрядах, и учитывая истоки так называемого «столбового» ритуала как ядра свадьбы, внимание должно быть обращено на интересную белорусскую формулу, в состав которой входит обозначение коровая и его определение. Ср.: Пытаўся каравай у перепечы, да куды дарожка да клеці? Ой караваю, караваю, які-жа ты вырапаю? Носович, 1870, № 21, стр. 162. В описании, относящемся к 1846 г., содержится архаичный вариант текста, в котором «перапечка» отвечает коровакю: а ты, караваю-верапаю, часта ў клеці бываеш, а сцёжкі-дарожкі пытаеш (см. Никольский, 1956, стр. 184). Название *вырапай* считается не ясным, а предлагавшиеся объяснения («слепец», Носович, 1870, стр. 162; сложное слово *выра-пай*, от *вырей* и *пай* 'часть, доля', Никольский, 1956, стр. 187) ниже всякой критики. Более вероятно, что это слово связано с русск. *вópоп* 'нападение, ограбление' (в старых текстах), ср. *върпу*, *върпсти* 'рвать, грабить', ц.-слав. *наврапъ* 'грабеж, добыча', польск. *nawropić* 'сердиться, гневаться', с.-хорв. *вр̑полити се* 'беспокоиться', хотя значения всех указанных здесь слов сильно отошло от первоначального, которое лучше всего сохраняется, видимо, в лит. *vir̃ptis* 'тычина, шест', *vir̃pstas*, то же (при *vìrpinti* 'колебаться', *vìrptelėti* 'дрогнуть' и под.), *várpa* 'колос', переносное значение '*membrum virile*', лтш. *var̃pa* 'колос', *var̃piņa* 'penis', лит. *varpýti* 'точить' и под.; ср. русск. *воропи́счина* 'оглобля, дубина' (СРНГ, вып. 5, 1970, стр. 117). Возможно, что русск. *ворон* в значении 'грабеж' и под. предполагает примерно следующую цепь развития значений — 'палка', 'дубина' → 'бить' → 'нападать, грабить' и под. Если предлагаемая здесь точка зрения верна, то *каравай-вырапай* ставится в один ряд с мотивом коровая и мирового дерева и с текстами типа: Росты, коровай, росты, /

Як хмель на тычини. . . или Росци, росци, коровай! / Выше печи золотой, / Выше столба медзяного. . . и под. Нахождение в столбовом обряде столба, вокруг которого ходят с пением коровайных песен, в непосредственном соседстве с печью позволяет предполагать в столбе трансформацию образа мирового дерева, а в печи — алтаря, жертвенника.

При принятии значения 'мировое дерево' для праславянского **rajь* получает объяснение выбор именно этого слова в ранних письменных славянских традициях для перевода др.-греч. παράδεισος. В этом смысле глубоким архаизмом, отражающим представления периода шаманского типа, следует считать выражения, подобные словенскому *sveti ràj* для обозначения 'неба'. По гипотезе Потебни, *рай* в украинских коровайных песнях отвечает сходному употреблению *рая* в белорусских колядках, где они чередуются с Богом и Спорышом (ср. блр. *Спарыш*, русск. *Спорышень*, *спорышенчик*), ср. Карский, 1916, стр. 203—205; Moszyński, 1929, 54—66; Никольский, 1956, стр. 185. Иногда *Бог*, *Спорыш* и *Рай* выступают вместе в качестве трех персонифицированных образов в песнях жнивного цикла, распевавшихся вместе с тем после первой брачной ночи молодых. Ср.: хадзіў *Раю* па вуліцы, ай хадзіў Спарыш з канца вуліцы ў канец, ішоў Бог дарогаю. . . з чыстымі капамі да з вялікімі снапамі. Шейн, 1890, I, 1, стр. 271—273 (№ 301—306); А наш пригонятый / Белый, кудреватый, / По полю ходит / Да жней пригоняет. . . / «Спасибо, спорышенчик, / Что по́ полю ходил, / Что по́ полю ходил, / Что по полю гулял, / Молодых жней пригонял!» / Полетел *спорышень* / К Федору Николаичу на двор, / За тесовый за стол. / Про тебя, *спорышенчик*, / Пиво, пиво, пиво вареное. . . Поэзия крестьянских праздников, 1970, № 739, стр. 529 (ср. № 739 и 740, стр. 528—529, где выступает в сходных контекстах *Яровая спорыня*; ср. *спорынья* 'успех, удача, прибыль, прок, рост'). Заслуживает особого внимания, что блр. *спарына* обозначает двойное зерно, ср. русск. *спорышка*, *спорышок* 'двойчатка ореха' (ср. выше о лтш. *jumis*, сопоставляемым с индоевропейской близнечной парой типа *Yama* и *Yamī*). Как обозначение растения **sporyšь* является, несомненно, праславянским словом, ср. русск. *спорыш* 'Polygonum aviculare', 'гречиха птичья', укр. *спори́ш*, с.-хорв. *спо̀рши* 'тысячелистник', словен. *sporíš* 'Verbena officinalis', чешск. *sporíš*, слвц. *sporýš*, польск *sporysz*, в.-луж. *sporušk*, н.-луж. *spóryš* 'вербена' — все от *sporъ* 'обильный'; ср. соответствующий глагол в ритуальном использовании — укр. *Спори*, *Боже*, хліба-соли і всього доволі. Номис, 1864, № 12062 (при *спорити* 'умножать', 'увеличивать', 'прибавлять'); блр. *прыспорыць* і ў домі, і ў полі, і ў клеці, і ў печы — в просьбе, обращенной к Спорышу (Шейн, 1890, I, 1, № 303, стр. 272); русск. *Спори*, *Боже*, мучица, а водицы и сама приспорю, Даль [4], IV, стр. 458. На основании подобных примеров восстанавливается более архаичная формула, связывающая *Бога*, *хлеб* (зерно, муку) и *умножение* его (*спорить*). В свете этих наблюдений правдоподобно пред-

положение о связи слов этого корня с многочисленными словами другого варианта этого корня *por- со значением 'пора', 'время (благое)', 'сила', 'зрелость' и т. п.; ср. *пора* 'урочное время', *порный*, *порной* 'зрелый', *порато* 'сильно', *порить* 'толстеть, жиреть, увеличиваться', ст.-слав. *пора* 'сила' и т. п. Вместе с тем этот же корень выступает и в мифологических именах для обозначения божественных персонажей, связанных с плодородием, ср. *Поревит* у балтийских славян при *Яровит* и под. В пользу связи с приведенными аграрными значениями слов, встречающихся в ритуальных текстах, относимых к жатве, как и в пользу связи с обозначениями разных вариантов мирового дерева (шест, столб и под.), говорит русск. *порá* для обозначения подпорки для стога сена. Учитывая особое сакральное значение слов этого корня, не приходится удивляться использованию его в качестве имени мифологических персонажей в разных традициях. Ср. упоминаемое у Алкмена имя Πόρος как обозначение старейшего из богов (Palmer, 1950, стр. 165), а также использование слов этого корня в связи с обозначением *доли*, *счастья*, которые могут выражаться и словами *Бог* и под. Ср. согд. *p'r-*, парф. *-pr* из иранск. **păr-* 'часть, доля', откуда также и многочисленные ягнобские производные, ср. *póra* 'часть', 'пора', *póray* 'наружная часть помещения' (ср. *рай* в значении 'рига, овин', Даль [4], IV, стр. 54), см. Иванов, 1969, стр. 50—51.

Связь коровая с Богом и долей отражена в текстах, параллельных тем, которые были приведены в связи с Раем, см. Шейн, 1890, стр. 378, № 5. Ср. вариант с подчеркиванием просьбы о доле, связываемой обычно с раем и с мировым деревом:

Сам Бог коровай месиць
Пречистая свециць,
Ангели Божии воду носюць
И ў Бога доли просюць:

Дай, Боже, долю
Нашему господину
Счастливу годзину!

(Шейн, 1874, стр. 340, № 611).

Или:

А ў цёмным леси
Сам Бог коровай меси,
А Пречистая свециць,
А анёлы воду носюць,
У Бога доли просюць:

«Дай же-ж, Божа, долю
Нашему молодому:
Одну долю грошовую,
А другую збожовую,
А трецьцию дзяцинную!»

(Шейн, 1890, стр. 171)

или: Ой, у саду гальлё висит̄ь, | Сам Госпадар коровай месит̄ь. (Романов, 1912, стр. 2); Иногда отец невесты просит доли у самого коровая: Ой я прошу, ой я прошу | Свойму дзицяти доли (Шейн, 1890, I, 2, стр. 378: обращение к короваю), хотя более обычно такое обращение к богу: Дай, Божа, маладым дуобрую долю. См. Малевич, 1907, стр. 85, 87, 90. Характерно, что в коровайных песнях больше, чем в какой-нибудь другой части свадебного ритуала обращаются к богу с просьбами спуститься с неба и помочь в приготовлении коровая, симметричны этому просьбы

к коровaю вырасти, с вопросами типа: Короваю мой румян! Ци боги цябе малювали. (Шейн, 1890, I, стр. 341 и др.).
Ср. типично шаманский мотив спускания с неба на землю по шнуру или цепи, данный в одной белорусской свадебной песне (свадьба невесты-сироты):

Пелагейкина мамухна
Просилася ў Бога,
Ў Духа святога:
— А спусци мяне, Божухна,
— По золотым пруточку,
— По шоуковым шнурочку
— С неба на землю —
— Поглядзеци дзициаци:
— Ци хараша яна прибрана.

(Шейн, 1874, стр. 293).

См. об этом мотиве Eliade, 1960, стр. 47—56 и др.

Отождествление коровая с мировым деревом может быть подтверждено также параллелизмом явора (который в славянской, в частности, в украинской, поэзии является воплощением мирового дерева, см. Иванов, Топоров, 1965, стр. 80) и коровая в белорусской песне:

На дваре явор сякуць,
А в хаточку трясни лятуць,
Коля явору трясечки,
Коля караваю младчички,
Перша кветка
Нашая Ганначка.

(Крачковский, 1873, стр. 42).

В качестве украинской параллели следует указать песню:

До бору, бояри, до бору,
Рубайте сосну здорову,
Рубайте ж єи дрòбненько,
Щоб вона горела ясненько,
Шоб наш коровай ясен був,
А наш Андрêйко (жених) весел був!
Пôдитьвы, братоньки, сосонки утнить,
Абы наш коровай був,
Абы наш молоденький славен був.

См. А. А. Потебня, 1865, стр. 53 (ср. указанное там же, стр. 52, сравнение высоты коровая с лесом в строках: Выйся, короваю, / Ще вишче от гаю).

В приведенной выше белорусской песне деление явора прямо сопоставляется с делением коровая, причем одна из частей коровая символизирует невесту. Такое деление коровая составляет один из важных этапов всего свадебного ритуала; при этом «иногда пекут два коровая, причем они служат символом жениха и невесты», см. Карский, 1916, стр. 259 (ср. однако, полесскую примету, по которой «калì каравàй пакóлецца, та малады́я хýтко разыдуцца, ці аднò зь их памрэ̀», Сержпутоўскі, 1930, № 1775, стр. 176).

С таким раздвоением коровая можно сравнить раздвоение мирового дерева в белорусской песне:

Рябина-дзерива нещасливая:
З-под камня рабину вадой мыиць.
Пасирод рабины черви точуць.
А з макушки рабины птицы клююць.

. . . Ягора-дзерива щасливая:
З-под камня ягора сытой мыиць,

Пасирод ягора пчолки бруюць,
А э макушки салавьи поюць.

(Шейн, I, 1, 1898, № 480—481 и 772).

Ср. другой вариант подобного текста, где описание мирового дерева непосредственно связано с женитьбой:

Да поедешь Трохимка женицися,
Да не стаў коники под калиною,
Бо калина дзерево несчастное;
Да постаў коники под явором,
Бо явор дзерево счастливое,

Да на верхи в явори роевые пчолки
А в комли в яворп чорные бобры,
Чорные бобры на шапочки,
Роевые пчолки на прививаньне,
А синий соколик на венчаньне.

(Шейн, 1890, I, 2, стр. 380; ср. Дембовецкий, 1882, № 135, стр. 561 и др.);

ср. свадебную песню:

Ай едзь, едзь, Арцёмка, не становись, не станови коника под калиною:
Калина дзеровȍ несчасьливо; у корани калину вода мыець,
Посяpод калину черви точуць, повярху калину пташки клююць.
Ай, едзь, едзь, Арцёмка, остановися, постанови коника под я́вором:
Явор дзеравȍ счасьливое: поверху явора пчолки бруяць,
сярод явора пчолки вьютца,
У корени явору мяды льлютца, там твоȅ, Арцёмка, коники напъютца.

(Бел. сб., I, № 102, стр. 361).

Ср. также полесскую песню, где sam mołodyj jaworom staŭ, — а молодая девушка стала рябиной (Moszyński, 1928, § 645, стр. 246).

Связь мирового дерева со счастьем (долей) в белорусском тексте и выделение середины в мировом дереве в этом и других славянских текстах можно сравнить с таким же выделением середины в коровае, где помещается доля:

А де ж тая каравайничка,
Што харошыя караваи пичеть:

Вокала сыр да масла,
А у сиредины доля да шастья.

(Бел. сб., VIII, стр. 331).

Ср. Довнар-Запольский, 1895, стр. 34 (№ 265): ср. в полесских коровайных песнях:

poŭtoryż kŭaski masła,
sztob jej buła doła szczasna
(Moszyński, 1928, § 667, стр. 255)

. . . «naokoło syrom, masłom,
ŭ sieredzinie dobrym szasciem»
(Там же, § 670, стр. 256)

В украинской коляде наверху мирового райского дерева на одной вершине находится сокол, на другой «кунонька», см. Иванов, Топоров, 1965, стр. 80. Ср. сведения о том, что на коровае жениха помещают изображения селезня из теста, а на коровае невесты — изображение утки, см. Шейн, 1890, I, 2, стр. 171. Та же символика отражена и в коровайных песнях (ср. Да наказала утонька да сивенькому селезню. . . и т. д. См. Довнар-Запольский, 1895, № 51, стр. 6 и др.). Это соответствует символике жениха и невесты в белорусских свадебных песнях (Иванов и

Топоров, 1970), с одной стороны, и делению коровая на две доли, символизирующие жениха и невесту, с другой.

Наконец, параллели между короваем и мировым деревом можно видеть в обращениях к короваю с просьбой *расти*, *подняться*, подобно *дереву*, ср.: Росты, коровай, як липынька, / А шишечки — як зэрночки, / А гольечко — як дубьечко (см. Довнар-Запольский, 1895, № 261, стр. 34); или: Росты, коровай, росты, / Як хмель на тычини, / А пшеница на нивы (Там же, № 99, стр. 12). Ср. типологически любопытное отнесение лианы, играющей роль в ритуале, к небесным растениям в традиции бороро, см. Lévi-Strauss, 1964, стр. 66; или:

Росци, росци, коровай!
Выше печи золотой,
Выше столба медзяного,
Выше жениха молодого.

(См. Шейн, 1874, стр. 340 (№ 613), ср. Шейн, 1890, I, 2, № 4, стр. 368; № 1, стр. 221; № 10, стр. 227; Дембовецкий, 1882, стр. 484 и др.) в церемонии втыкания (вставления) в коровай зеленых ветвей (например, в Полесье, в Гродненской губ. и т. д., ср. о елке подробнее Никольский, 1956, стр. 215 и след.), сопровождаемой, в частности, словесно выраженным параллелизмом дерева, ветвей и коровая, ср.:

Да зелен явор на дворы,
А коровай гибнуть на столи;
А у явора веття зеленее
А у коровая золотее.

Ср. Moszyński, 1928, § 389, стр. 184; Добровольский, II, стр. 87; Довнар-Запольский, 1895, стр. 5 (№ 39). Подробнее описывается эта процедура в украинской традиции (втыкание *вильца* или *гильца*, ср. Малинка, 1898, стр. 101; Зеленин, 1927, стр. 311; украшение букетами из калины, овса, барвинка, перевязывание ветвей шелком, лентами и т. д.), но отмечена она и в других славянских традициях (ср. *девья красота* у великорусов при довольно частом названии коровая *дивень*, *дийны каравай*, где, возможно, обнаруживается старое этимологическое значение слова, связанное с небом, Богом; ср. болгарскую замену коровая — булку с рожками под названием *боговица*, а также вообще архаичную фразеологию, связанную с короваем: *молить коровай* и в современных говорах и в старых текстах, ср. «Слово некоего христолюбца»; ср. также stromek rajský у чехов или jabłonke у куявов и т. д., ср. Сумцов, 1885, стр. 14; Zelenin, 1929, стр. 305 и сл. (особенно рис. 234 на стр. 311).

Печение коровая происходит после обряда украшения елки и сопровождается песней о срубании сосны (Бел. сб., VIII, стр. 454—455); параллелизм елки и коровая обнаруживается и в ритуале, по которому «дружок идет с товарищем в клеть невесты и сам берет елку, а товарищ—каравай», причем дружки поют:

Дружкò каравай нясѐ / И ѐлачкам трасѐ. . . (Бел. сб., VIII, стр. 458).

Вся последовательность ритуалов коллективного выпечения коровая почти всей деревней с этой точки зрения может быть сопоставлена с коллективным воздвижением шаманского символа, восходящего к мировому дереву или им являющегося, причем иногда выступает не одно, а несколько, иногда три, дерева (весьма любопытна связь свадебного «вильца» с украинским игорным «дубом» — длинной жердью с прикрепленным поверху колесом-солнцем», см. Сумцов, 1881а, стр. 177). Соответственно коровайница и ее помощники и помощницы (к которым иногда в коровайных песнях причисляют и Бога, призываемого спуститься на помощь коровайнице), выступают в функции, аналогичной роли древниц жриц или шаманов. Характерно, что число коровайниц должно быть *нечетным*, а символика коровайных песен чаще всего сводится к *трем* и *семи*, что согласуется с соответствующими константами в шаманских ритуалах, ср.: Три шаўки муки. . . / Три куфи воды. . . / Три копи яя. . . / Три фунты руты (Довнар-Запольский, 1895, стр. 148 (№ 1) . . . Да што ў твоем короваи: / Да 3 вядры, да 3 вядры / Да 3 вядры крынишной водицы / Да 3 пуды, да 3 пуды, да 3 пуды пшанишной мучицы, / Да 3 фаски, 3 фаски, 3 фаски дравичаго масла / Да 3 копы, 3 копы, 3 копы перепелишных яек. . . (Романов, 1912, II, стр. 9), и особенно показательные данные о Полесье: «Каравàй займàе на весі͡ельлі не апу͡ошное мі͡ейсцо: Ягò пекỳць у маладòго й у маладое. У маладоі͡е пекỳць так. Блі́зкая таварышка маладое прыно́сіць во́ды *тры* рàзы; мукỳ на ро́шчыну сыплюць *трэйко*; ці͡есто мі͡есяць *тры* баяркі па чарзі͡е; дзежỳ накрывàюць *трыма* кажухàми; як сàдзяць у печ каравàй, та *трэйко* клі́чуть, ці немà тут каго́ чужòго; калі хто застанѐцца у хàце, та яго трэ̀йко б'юць лапàтаю па галаві͡е. Усѐ гэто рòбляць па *трэйко* дзѐля таго́, каб тут былà тру͡ойца: мужык, жу͡онка й дзі͡еці» (Сержпутоўскі, 1930, № 1773, стр. 176). Ср. также обычные перечисления семи пудов муки, семи пудов соли, семи пудов масла, семи коп яиц (Шейн, 1874, стр. 292, 317); из семи полей пшеницы, из семи рек водицы, там же, стр. 371; Moszyński, 1928, § 667, стр. 255, ср. там же § 668; Добровольский, II, № 186, стр. 90; Дембовецкий, 1882, № 64, стр. 553 и др. и т. д. (то, из чего делается коровай).

Таким образом, коровайные ритуалы у белорусов, составляющие ядро свадебного ритуала, сохраняют в законсервированном виде целую последовательность особенно архаичных обрядов и комплексов символов, которые в других славянских традициях сохраняются лишь в вырожденной форме — в частности, в играх, особенно детских.

Рассмотренные выше символы, выступающие в коровайных обрядах, могут быть интересны и в связи с анализом этимологии слова *коровай*. Внутренняя форма этого слова, которая достаточно долго могла осознаваться, непосредственно символизи-

руется такими изображениями на коровае, как вымя и рога (ср. любопытные примеры прямой речи коровая в коровайных песнях типа: Я рогат и богат, / ў малую дверь ня ўлезу. . . Шейн, 1874, стр. 340, № 612; ср. стр. 341, № 614; Бел. сб., VIII, стр. 358).

Предполагаемая связь названий коровая и коровы (ср. блр. *яловіца* как название коровая) с обычной проницательностью была аргументирована на большом этнографическом и лингвистическом материале А. А. Потебней: «В селеньях Шенкурского и Бельского округов приготовляют к празднику Рождества из пшеничного теста изображения *коров*, *быков*, *овец* и других животных (каких?) и пастухов. Эти фигуры ставились на окна, для показа проходящим, на столе с утра (24 декабря) красовались для семейства, а вечером рассылались в подарок родным. Терещенко прибавляет, что и в Малороссии, хотя не повсюду, делают из ржаного, или пшеничного, теста коников, ягнят, коров, быков, и дарят ими детей. Тот же самый обычай в Малороссии соблюдается и на свадьбах. Нам говорили, что кроме коников и коровок, на свадьбах в Малороссии пекут из теста и *оленей*. Это, возможно, по старой памяти. Олень, хотя и очень редко, но упоминается в малороссийских песнях. В Германии, особенно в прежних славянских (вендских) землях, тоже пекут из теста кабанов, коней и пр. Этот обычай оставил прочные следы в нескольких названиях рождественского и свадебного хлеба: сербск. браварица, крук, копи се у Кастелима (ок. Сплета) мiесю о Божитю, као у нас (в Сербии) чесница; тако се за то зове, што су по нему начинены различни брави (скот: волы, овцы), а и дiете у бешици. Великорусск. (Костромск.) *козуля*, изображение коровы из пресного теста (козули делаются и продаются только перед Рождеством); пряник с отпечатком золоченого коня, оленя или другого животного (там же); *ватрушка* (там же). В Семик, в Нерехотском Уезде, пекут для девиц круглые, в виде венка, козули с яйцами и украшают их бантами из теста. Там же на свадьбе, после рукобитья (сговора), *пир с козулею*, в доме невесты: он называется так потому, что от жениха приносят невесте сладкий большой пирог, называемый козулею: куски этого пирога невеста рассылает подругам. Московская коровка, хлебец или лепешка, приготовленная для раздаванья колядовщикам вечером 24 декабря. Великороссийский коровай, круглый большой хлеб вообще, круглая глыба сала или сыра; короваец, -чик, круглый пирог с курицею, свининою или другою начинкою (Симб. Новг.), блин из пшеничной муки, и вообще близ (Рязан., Тамб.). К этому подходят лит. *karvójus*, *karvójas*, ein Fladen, Ostenfladen. Малороссийский *коровай*, как местами и в Великороссии, только свадебный хлеб. Сербский *кр̀ава̂ц*, «част, што сватове и званице носе на свадьбу» — значение очень широкое, потому что гости, приглашенные на свадьбу, посылают накануне свадьбы, в дом жениха полбарана с головою, большой

хлеб, украшенный позолоченными цветами и хоругвками и два бочонка вина. Частное значение, равное малорусскому, а равно и суффикс *-ай* видны в серб. *кравайноша*, «та, которая выносит коровай, т. е. хлеб, гостям» (Потебня, 1865, стр. 51). Ср. там же: «Как в сл. коровай переход значения от обрядного хлеба к обыкновенному, так и в сл. баранки. В Вербное Воскресенье, в Нерехотском уезде, пекут в масле на сковороде шарики, называемые баранками; в некоторых местах варят их в конопляном соку; сии баранки употребляют в пищу, пришедши от обедни; ими тогда же кормят овец, баранок, барашек — крендель вообще» (там же). Потебня (там же, сн. 145) указывает: «Непосредственное сближение хлеба и вола находим в Хорватской загадке: Naš mrkonja (бурый вол, хлеб) bez kože u štalu (в хлев, т. е. в печь) unide, a s kožom na polje,' ср. цитированные выше белорусские тексты, где сравнение коровая с рогатым животным особенно явно выступает в связи с печью. Ср. также такие названия свадебных изделий из теста, как барашек, бык печеной, гусь, орел, уточка, птицы, рыба и т. д., см. Гура, 1972; подобные названия находят аналогии в номенклатуре «божичных» изделий из теста (Божићни хлебови) — колач волови, колач стока, кућна змиjурка и под., с соответствующими изображениями, см. Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970, стр. 36—38 и др.

Связь названий коровая и коровы с точки зрения лингвистической подтверждается как данными других славянских языков (южно- и восточнославянских), так и приведенными уже Потебней литовскими данными, свидетельствующими о наличии группы karv- в первом (как и во втором). Вместе с тем такая связь могла бы быть сопоставлена с важностью коровы как символа плодородия, ср. известные обряды вызывания плодородия, связанные с коровой и с быком, соответствующие заговоры, использование быка и телушки как символа жениха и невесты в белорусских обрядах сватовства, Шейн, I, 2, 1890, стр. 128; № 11, стр. 227 и др.; ср. также примеры типа пêчка реготе, бо каравая хоче. Сумцов (1885) высказывал мысль, что коровай заменил основное некогда жертвенное животное — корову. Любопытно, что во многих местах Белоруссии коровай, подобный свадебному, выпекался и на празднике призывания весны. Для коровайных обрядов характерно упоминание дарения коров: «. . . делят и каравай. Дружок зовет: «Батька ро́дный! Про́ся т̄ябѐ князь маладый и княгиня маладая на каравай, на Божый дар. Што дару́иш: т̄и канѧ̆, т̄и каро́ву?» (Бел. сб., VIII, стр. 493). Ср. также обряд, при котором «дружка идет в хату к отцу и говорит: «Ну, даў жа каро́ўку, дай и вяреўку!» Отец подает ему булку хлеба» (Бел. сб., VIII, стр. 502). Любопытен обряд «яловицы» на свадьбе: «жених берет невесту («коровку») лишь с яловицей» (поводком, «собственно, яловица тоже корова». Добровольский, II, стр. 15 («яловица» — перепечка из теста, делимая на две части). Вместе с тем обращают на себя внимание в этой связи формулы, припи-

сываемые короваю: Я и *рогат* и богат (Шейн, 1874, № 612, стр. 340, и др.), а также так наз. «рогатый коровай» (там же, стр. 335). На самом элементарном уровне противопоставления *культура — природа* характерны частые упоминания коровьего масла в коровайных вопросах ритуального типа: Што в гэтом *каравае* есць? / Дзевяць пудов муки, / Асьми каров масла. . . (Крачковский, 1873, стр. 41) или: И три фаски дравичих каров масла. . . (там же). Определенные аргументы в пользу этимологической связи слов *коровай* и *корова* могут быть почерпнуты из сведений об историческом развитии практики жертвоприношения в Древней Индии, где первой жертвой избирался человек (puruṣo hi prathamaḥ paśūnām. ŚB VI. 2. I. 18) и эта жертва считалась самой сильной. Из частей тела человека Праджапати сотворил животных — лошадь, быка, овцу, козу. По мере того, как жертвенная сила человека уходила, начинали приносить в жертву указанных животных, а когда и их жертвенная сила исчезала, они были заменены жертвенным пирогом *Puroḍáśa*. Иначе говоря, жертвенный пирог в древнеиндийской традиции представляет собой результат перекодирования жертвенных животных, в частности, коровы, см. Thite, 1970, стр. 143—158. Подобные представления известны и в других традициях, например, в Тибете, где фигурки животных из теста или масла изготовляются вместе с ритуальным пирогом *gtor ma*, в центре которого может помещаться вертикальная деревянная палочка, называемая *srog śin* 'древо жизни', см. Nebesky, 1956, стр. 353.

Если принять эту этимологию коровая и предложенное выше сравнение коровая с мировым деревом, то образ коровы (и оленя в упомянутых Потебней славянских параллелях) может интерпретировать через соотнесение с рогатым животным (олень, лось, антилопа и т. д.), которое выступает на изображениях мирового дерева — в евразийских шаманских и других подобных традициях вплоть до современных, ср. Burgstaller, 1957; Funk and Wagnall, 1949, I, стр. 181 и след. На таких изображениях это рогатое животное обычно приурочено к средней части дерева. Коровайный образ коровы в древности мог исполнять ту же функцию, ср. цитированный выше коровайный текст: Вокала сыр да масла, / А у сиредини доля да щасьтя.

Если эта реконструкция образа коровы (и соответственного культурного продукта — коровьего масла) в связи с серединой мирового дерева (и соответственно его культурного символического изображения — коровая) верна, то здесь можно восстановить архаичное звено, уже отсутствующее в славянских словесных текстах, описывающих мировое дерево. В этих последних (как в приведенных выше белорусских, так и в других) к середине дерева приурочены только пчелы (черви в отрицательном варианте несчастливого дерева); сохранение этого последнего архаизма связано с более конкретной хозяйственной (ср. бортничество в Белоруссии) интерпретацией этого символа.

Поскольку сам свадебный обряд может рассматриваться как воспроизведение божественного бракосочетания (иерогамии), первого образца, — естественно предположить, что и коровай некогда функционировал как ритуальный предмет в наиболее торжественных церемониях, где его семиотическое значение развертывалось с наибольшей полнотой. Не случайно, что самые старые сведения о свадебных короваях отмечены в сообщениях о царских или великокняжеских бракосочетаниях XVI—XVII вв. (ср. о старинных свадебных обрядах и их сезонном приурочении, Козаченко, 1957). Сама должность пекаря свадебного коровая и его помощников (*коровайчанок*, *коровайчата*) входила в номенклатуру двора великого князя. Вся широко разветвленная терминология свадебных чинов (*князь*, *княгиня*, *бояре — большие*, *средние*, *меньшие*, *малые*, — *тысяцкий*, *маршал*, *маршалок*, *хорунжий*, *полк* и т. д., см. Богославский, 1927) достаточно определенно указывает на ту социальную среду (а отсюда — и на хронологические пределы), где практиковались свадьбы указанного типа, которые воспроизводятся как идеальные образцы в реальных свадебных церемониях, известных по многочисленным описаниям. В этих реальных ритуалах предполагается, что жених и невеста во время свадьбы выступают в функции князя и княгини, заменяют их собой; сама же свадьба рассматривается как ритуал перехода в более высокий социальный разряд, получение привилегий, связанных с новым социальным статутом (ср. подчеркивание именно такого назначения свадьбы в сказках).

Семиотическое истолкование коровая и коровайного ритуала, предложенное в этой главе, разумеется, не противоречит другим интерпретациям коровая как предмета, приносимого в жертву богам, как символа благополучия дома и фаллического символа, ср. сажание невесты на коровай в клети перед первой брачной ночью, и т. д. (ср. полесский обычай: Дзежу̀ накрыва̀юць кажухо́м навѐрх шэ̀рсьцю да й са̀дзяць неві͡есту, като́рая ту͡олькі тагды̀ ся̀дзе, калі̀ яна̀ цы͡элка, калі́-ж ні͡е, та не му͡ожна садзіцца, бо абра̀зіць карава̀й і ей у жы̀цьцю не бу̀дзе ні ў чу͡ом шча̀сьца, Сержпутоўскі, 1930, № 1778, стр. 176; ср. также мотив сажания коровая в печь непременно мужчиной, см. Шейн, 1890, I, 2, № 11, стр. 227, с подчеркиванием соответствующей символики). Однако все эти интерпретации можно рассматривать как частные и производные от предложенной здесь.

## Глава 10

# О ТИПОЛОГИИ СИСТЕМ ДВОИЧНЫХ КЛАССИФИКАЦИОННЫХ ПРИЗНАКОВ

1.0. В настоящей главе предпринимается опыт типологического сопоставления систем таких двоичных противопоставлений, которые являются осознанно существенными для ритуалов и мифов в архаичных (элементарных) обществах с точки зрения самих членов коллективов, использующих эти знаковые системы.

В качестве примера такой двоичной символической классификации можно привести систему, недавно выявленную при описании ритуалов гого в Центральной Танзании (Rigby, 1966) см. табл. 2.

Жестко предопределенная взаимосвязь основных признаков обусловливает, например, у гого соотнесение левой стороны с женщинами в различных ситуациях — от деталей любовного общения, при котором левый бок и левая рука женщины должны быть обращены к правому боку и правой руке мужчины, до ориентации захоронений, при которых женщину хоронят слева от мужчины. Сходные системы с тем же набором признаков, сходными соотношениями между ними и соответствующими обрядами имеются и у других африканских племен, например, у кагуру (Beidelman, 1961 и 1963, стр. 46—49), где противопоставление мужской — женский в ритуалах связано с матрилинейным счетом родства (Beidelman, 1967, стр. 51) и у меру (Needham, 1960), см. табл. 2.

Некоторые различия в размещении конкретных значений признаков по двум рядам (в частности, отнесение южного у меру в один ряд с левой стороной, у гого и многих других племен — в противоположный ряд) не мешают увидеть единообразие приведенных систем. Отнесение религиозного авторитета и его носителя — шамана (мугве) к левому ряду у меру, сопряженное с особой ритуальной значимостью левой руки (в частности, левой руки шамана), находит соответствие в отнесении ритуального орудия — калебасы (nhungu) к женским символам у гого.

Характерной чертой для всех подобных африканских систем двоичной символической классификации является соединение признаков *женский* и *левый*, находящее языковое выражение в таких словосочетаниях, как гого *muwoko wokolume* 'правая рука' (=*lume* 'мужской', как в *mu-lume* 'муж', *nhume* 'самец' — о животных), *muwoko wokucekulu* 'левая рука' (= *cekulu* 'женский', как в *mucekulu* 'жена', *ng'ombe nhyekulu* 'самки' о домашнем скоте), Rigby, 1966, стр. 3.

У зулусов первая жена носит титул *ikôhlo* 'Дом левой руки'; 'левая рука крааля' и правая соотносятся как женская и

Таблица 2

**Типология основных семиотических двоичных противопоставлений**

| Противопоставления | I Гого | II Меру | III Древнеславянская | IV Маэ | V Кетская | VI Омаха | VII Виннебаго | VIII Тимбира | IX Древнекитайская | X Аранта | XI Бороро | XII Восточные Пуэбло | XIII Инки | XIVa Пифагор | XIVb Парменид | XIV c. Анаксагор | XIVd Гераклит | XV «Medicina catholica» Роберта Фладда[26] | XVI Норман Мейлер[28] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. Левый—правый | + | + | + | +[5] | + | + | + | | + | | | | + | + | +[22] | | | +[27] | |
| 2. Женский—мужской | + | +[1] | + | + | + | + | + | | +[12] | | + | + | + | + | + | | + | + | |
| 3. Младший—старший | + | + | + | | | | | | +[13] | +[18] | + | | + | | | | + | + | |
| 4. Слабый—сильный | + | | | | | | | | +[14] | | | + | | | | | | | |
| 5. Низший—высший | + | + | | | | | | | + | | + | | | | | | | | |
| 6. Нижний—верхний | + | | + | | + | | + | | + | + | | | + | | | | + | | |
| 7. Глупый—умный | + | | | | + | | | | | | | | | | | | | | |
| 8. Западный—восточный | + | + | + | | + | + | + | + | + | + | + | + | + | | | | | | |
| 9. Северный—южный | + | + | + | | | + | + | | + | + | | + | + | | | | | | |
| 10. Черный—красный/белый | + | +[2] | + | +[6] | + | | | + | | | + | +[19] | | | + | | + | | +[29] |
| 11. Смерть—жизнь | + | | + | +[7] | + | | | | | | | | | | | | + | | |
| 12. Болезнь—здоровье | + | | + | | + | | | | | | | | | | | | + | | |
| 13. Ядовитые—лекарственные растения | + | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 14. Калебаса—лук | + | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

| Противопоставления | I Гого | II Меру | III Древне-славянская | IV Маэ | V Кетская | VI Омаха | VII Виннебаго | VIII Тимбира | IX Древнекитайская | X Аранта | XI Бороро | XII Восточные Пуэбло | XIII Инки | XIVa Пифагор | XIVb Парменид | XIV с. Анаксагор | XIVd Гераклит | XV «Medicina catholica» Роберга Фладда[8] | XVI Норман Мейлер[23] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 15. Посадка семян—расчистка земли от кустарника | + | | | | | | | | | | | +[20] | | | | | | | |
| 16. Подчиненный—главный | | +[3] | | + | | | | | | | | | | | | | | | |
| 17. Закат—восход | | + | | | + | | | | | | | | | | | | | | |
| 18. Тьма—свет | | + | + | | + | | | | +[15] | | | | | + | +[23] | + | | | |
| 19. Религиозный авторитет—политическая власть | | + | | | | | | | + | | | | | | | | | | |
| 20. Шаман—старейшина | | +[4] | | | | | | | +[16] | | | | | | | | | | |
| 21. Собирание меда—возделывание земли | | + | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 22. Луна—солнце | | | + | + | + | + | | + | + | | | | | | | | | | |
| 23. Земля—небо | | | + | +[8] | | + | + | | + | | | | | | + | | + | | |
| 24. Опасность—безопасность | | | | + | | | | | + | | | | | | | | | | |
| 25. Лес—дом | | | + | +[9] | | | | | + | | | | | | | | | | |
| 26. Ночь—день | | | + | | + | | | + | | | | | | | | | + | | + |

Таблица 2 (*продолжение*)

| Противопоставления | I Гого | II Меру | III Древне-славянская | IV Маэ | V Кетская | VI Омаха | VII Виннебаго | VIII Тимбира | IX Древнекитайская | X Аранта | XI Бороро | XII Восточные Пуэбло | XIII Инки | XIVa Пифагор | XIVb Парменид | XIV с. Анаксагор | XIVd Гераклит | XV «Medicina catholica» Роберта Фладда[26] | XVI Норман Мейлер[28] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 27. Вода—огонь | | | + | | + | | | +[11] | | | | +[21] | | | + | + | + | | |
| 28. Вода—земля | | | + | | +[10] | | + | + | | + | | | | | | | | | |
| 29. Дерево для добычи огня—огонь | | | | | | | | + | | | | | | | | | | | |
| 30. Периферийный—центральный | | | | | | | | + | | | | | | | | | | | |
| 31. Нечет—чет | | | + | | + | | | | + | | | | | + | | | | | |
| 32. Море—суша | | | + | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 33. Зима—весна | | | + | | | | + | | + | | | + | | | | | + | | |
| 34. Война—мир | | | | | | | + | | +[17] | | | | | | | | + | | |
| 35. Разрушительные силы—созидательные силы | | | | | | | | | + | | | | | | | | | | |
| 36. Невидимый тайный—видимый явный | | + | | | | | | | + | | | | | | | | + | | |
| 37. Задняя сторона—передняя сторона | | | | | | | | | + | | | | | | | | | | |
| 38. Волнистые волосы—прямые волосы | | | | | | | | | | + | | | | | | | | | |

| Противопоставления | I Гого | II Меру | III Древне-славянская | IV Маэ | V Кетская | VI Омаха | VII Виннебаго | VIII Тимбира | IX Древнекитайская | X Аранта | XI Бороро | XII Восточные Пуэбло | XIII Инки | XIVa Пифагор | XIVb Парменид | XIV с. Анаксагор | XIVd Гераклит | XV «Medicina catholica» Роберта Фладда[26] | XVI Норман Мейлер[28] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 39. Дающие жен—берущие жен | | | | | | | | | | + | | | | | | | | | |
| 40. Сырой—вареный | | | | | | | | | | | + | | | | | | | | |
| 41. Мед—табак | | | | | | | | | | | + | | | | | | | | |
| 42. Тыква—бирюза | | | | | | | | | | | | + | | | | | | | |
| 43. Вождь Лета—вождь Зимы | | | | | | | | | | | | + | | | | | | | |
| 44. Растительная—мясная пища | | | | | | | | | | | | + | | | | | | | |
| 45. Девушка Голубой кукурузы—девушка Белой кукурузы | | | | | | | | | | | | + | | | | | | | |
| 46. «Теплые» боги — «холодные» боги | | | | | | | | | | | | + | | | +[24] | +[24] | +[24] | +[24] | |
| 47. Покоящийся—движущийся | | | | | | | | | | | | | | + | | | | + | |
| 48. Разделение—соединение | | | | | | | | | | | | | | | | + | + | + | |
| 49. Сгущение—разжижение | | | | | | | | | | | | | | | | | | + | |

Таблица 2 (*продолжение*)

| Противопоставления | Системы | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | I Гого | II Меру | III Древнеславянская[24] | IV Маэ | V Кетская | VI Омаха | VII Виннебаго | VIII Тимбира | IX Древнекитайская | X Аранта | XI Бороро | XII Восточные Пуэбло | XIII Инки | XIVa Пифагор | XIVb Парменид | XIV с Анаксагор | XIVd Гераклит | XV «Medicina catholica» Роберта Фладда[26] | XVI Норман Мейлер[28] |
| 50. Слизь—кровь | | | | | | | | | | | | | | | | | | + | |
| 51. Матка—сердце | | | | | | | | | | | | | | | | | | + | |
| 52. Кривой—прямой | | | | | | | | | | | | | | + | | | + | | + |
| 53. Марихуана—алкоголь | | | | | | | | | | | | | | | | | | | + |
| 54. Хип—скуэа | | | | | | | | | | | | | | | | | | | + |
| 55. Предел—беспредельность | | | | | | | | | | | | | | + | | | | | |
| 56. Единое—множественное | | | | | | | | | | | | | | + | | | + | | |
| 57. Плохой—хороший | | | | | | | | | | | | | | + | | | + | | |
| 58. Разносторонний—четырехугольный | | | | | | | | | | | | | | + | | | | | |
| 59. Редкий—плотный | | | | | | | | | | | | | | | + | + | | | |
| 60. Легкий—тяжелый | | | | | | | | | | | | | | | + | +[25] | | | |
| 61. Мягкий—твердый | | | | | | | | | | | | | | | + | + | | | |
| 62. Конец—начало | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 63. Голод—насыщение | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |

| Противопоставления | I Гого | II Меру | III Древне-славянская | IV Маэ | V Кетская | VI Омаха | VII Виннебаго | VIII Тимбира | IX Древнекитайская | X Аранта | XI Бороро | XII Восточные Пуэбло | XIII Инки | XIVa Пифагор | XIVb Парменид | XIV c Анаксагор | XIVd Гераклит | XV «Medicina catholica» Роберта Фладда[26] | XVI Норман Мейлер[28] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 64. Утомление—отдых | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 65. Безобразный—красивый | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 66. Частное—общее | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 67. Нецелое—целое | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 68. Отсутствие—присутствие | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 69. Противоборство—согласие | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 70. Тот—этот | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 71. Разумение собственное—Логос | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 72. Противоположный—подобный | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 73. Неделимый—делимый | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 74. Чувственное—разумное | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |

Таблица 2 (*окончание*)

| Противопоставления | Системы | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | I Гого | II Меру | III Древнеславянская | IV Маэ | V Кетская | VI Омаха | VII Виннебаго | VIII Тимбира | IX Древнекитайская | X Аранта | XI Бороро | XII Восточные Пуэбло | XIII Инки | XIVa Пифагор | XIVb Парменид | XIV с Анаксагор | XIVd Гераклит | XV «Medicina catholica» Роберта Фладда[28] | XVI Норман Мейлер[28] |
| 75. Низкий—высокий к музыке | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 76. Краткое—длительное к музыке | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | |
| 77. Согласный—гласный | | | | | | | | | | | | | | | | | + | | + |
| 78. Убийство—самоубийство | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

[1] Женский или относящийся к ребенку. [2] Черные кланы — белые кланы. [3] Второстепенная жена — главная жена. [4] Мугве — вождь. [5] Левая рука — правая рука и левая сторона груди — правая сторона груди. [6] Темная коричневая кожа — светлая красная кожа. [7] Смертные — бессмертные. [8] Жители земли — жители неба. [9] Лес-демоны — поселение-родственники. [10] Животные нижнего водного, подземного мира — птицы верхнего мира. [11] Сезон дождей — сухое время года. [12] Инь — ян. [13] Отец — сын. [14] Пассивный — активный. [15] Теневая сторона — солнечная сторона. [16] Чародей — царь. [17] Мирный гражданский танец — военный танец. [18] Маленький — большой. [19] Черный и желтый — красный и белый. [20] Сельское хозяйство — охота. [21] Лед — солнце. [22] Все первые члены относятся ко вторым как пассивные к активным. [23] Огонь — ночь. [24] Холодный — теплый. [25] Ум — материя. [26] Система, изложенная в книге, изданной в 1629 г. во Франкфурте (Pagel, 1935; ср. Read, 1936; J. Needham, 1956, стр. 278, 296; Билинкис, Туровский, 1968). [27] Левый глаз — правый глаз. [28] Современная система hip — square (Туровская, 1971). [29] Негр — белый.

мужская линии; дом делится на левую женскую и правую мужскую половины, где должны находиться во время сна и еды соответственно мать с дочерьми и маленькие дети обоего пола (ср. выше об объединении женщин и детей в системе меру), с одной стороны, мужчины и мальчики — с другой стороны (Брайант, 1953, стр. 90, 91, 97 и др.). Это соединение признаков ʽженский' и ʽлевый', ʽмужской' и ʽправый' является почти универсальным. В Африке оно засвидетельствовано также у экои, в северо-восточной области материка и в ряде других районов (Wieschhoff, 1938, стр. 203—205; Beidelman, 1966, стр. 381—382; Turner, 1967, стр. 350—351). Древность этой системы видна из археологических данных о каменном веке в Кении, где во 2-ой пещере в Эльментейта мужские скелеты лежали на правом боку, женские — на левом (Leakey, 1931, стр. 109).

Подобное соотнесение этих двух пар различительных признаков встречается не только у многих народов Африки, но и в других культурных ареалах. Так, Филон Александрийский в своем сочинении «О созерцательной жизни» сообщает о ессеях: «Стол накрывается отдельно для мужчин, на правой стороне, отдельно для женщин — на левой стороне» (Амусин, 1971, стр. 381). Это противопоставление приобретает особый вес в связи с исключительным развитием дуалистического начала в ряде кумранских текстов (ср. особенно «Устав Войны», «Книга Тайн» и др.), ср. тьма — свет (сыны тьмы — сыны света), кривда — истина и т. п. Ср. противопоставление Нечестивого священника (hkwhn hršʽ) и Учителя праведности (mwrh hṣdam) например, в «Комментарии на кн. Хаваккука». Ср. иранские и специально манихейские аналогии. Европейские обычаи, по которым кавалер должен идти слева от дамы, является давно уже неосознаваемым пережитком (Иванов, 1968г) точно таких же представлений, которые в более явном виде сказываются в ритуалах гого и кагуру. В таких традициях, как древнеславянская, имеют место ритуалы, соотносящие, как и в африканских обрядах, женщин на всем протяжении жизни с левой стороной.

Свидетельства славянского фольклора, по которым женщин хоронили слева от мужчин, согласуются с археологическими данными о славянских парных захоронениях (Алешковский, 1964, стр. 22—23; Иванов и Топоров, 1965, стр. 95; Иванов, 1968в, стр. 285). Это полностью совпадает с обычаями кагуру, гого и другими, типологически им соответствующими. О связи левой стороны с женщиной наглядно свидетельствуют восточнославянские свадебные обычаи, во время которых «правую половину косы заплетает жених, левую — сваха». В причитании невесты в первый день сватовства говорится: «Уж мужицкий пол стань на праву руку, / Женский пол стань на леву руку». По-видимому, о типологически сходной связи женской группы на свадьбе с левой стороной у современных памирских народностей говорит шугнанский обычай, по которому, одевая жениха,

ў него, надев правый рукав, перехватывают ‘левый рукав’ (*čăp žūγ*, ср. таджикск. *cap-* ‘левый’), причем требуют выкупа от женщин, говоря, что иначе рукав не налезет (Зарубин, 1960, стр. 68—69).

Такое же соотнесение левой стороны с женщиной, правой стороны с мужчиной видно в восточнославянских приметах: «лоб свербит — челом бить: с правой стороны — мужчине, с левой — женщине», «правая бровь чешется — кланяться мужчине, левая — женщине». Другие пословицы и приметы свидетельствуют о связи правого с долей, левой — с недолей: «правая ладонь зудит—получать, левая—отдавать деньги»; «правая ладонь к прибыли, левая — к убытку»; левый глаз к слезам свербит, правый — на лю́бого (т. е. милого) глядеть»; «правая бровь чешется — к свиданию с другом, левая — с лицемером»; «правая бровь свербит — хвалят, левая — бранят», «в правом ухе звенит — добрый помин, в левом — худой» (Иванов и Топоров, 1965, стр. 94).

Подобная картина хорошо известна и в других славянских традициях. У сербов с правой стороной связывается мужчина, а с левой женщина. Так, в тройной свече (в виде перевернутого треножника), втыкаемой в ритуальное изделие из теста типа чесницы (божичный хлеб, и т. п.), правая свеча символизирует мужчину, левая — женщину. Мать должна носить дитя мужского пола с правой стороны, женского пола — с левой. Если у мужчины левый ус больше правого, тогда жена должна родить девочку; если правый ус больше, должен у жены родиться мальчик. На правую сторону стола садятся мужчины, на левую — женщины. Ср. в Грбальском законодательстве (гл. 68): «Која се девојка не би уклонила мушкој глави с пута, и то с лијеве стране, да се обличи граднијем укором пред народом». Любопытен следующий обычай: «На ур евдан девојка глeда кроз десну детњу ногавицу у сунце, да би се убрзо удала; када по е на венчање право обује десну ногу, па леву»; его можно сопоставить с обратной картиной в черной магии, где первенство отдается левой руке и левой ноге (так, при соответствующих обрядах сначала влезают в левый рукав или левую штанину, а потом в правую и т.д.; плюют на левую сторону и т. п.) См. Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970, стр. 104—105. Ср. отчасти интересные болгарские данные — Шапкарев, 1, 1968, стр. 575, 723—724 и др. Аномальность такого порядка, объясняемая специальными причинами (волнение, возбуждение, гнев) одинаково свидетельствуется такими разными текстами, как хеттский миф о Телепинусе («В возбуждении он старался надеть правый башмак на левую ногу и левый башмак на правую ногу. . .» D I, 7—9, Otten, 1942, стр. 55—57) или стихотворение Ахматовой: Так беспомощно грудь холодела, / Но шаги мои были легки. / Я на правую руку надела / Перчатку с левой руки.

Весьма показательно, что такие аномалии постоянно отмечаются в ритуале (по сравнению с обычным неритуальным поведением), в черной магии (по сравнению с белой), в системе иного мира (по сравнению с этим миром). Ср. мену правого и левого или ритуальное надевание женских одежд мужчинами в ряде традиций (например, у древних майя, см. Ruppert, Thompson, Proskouriakoff, 1955, стр. 54, 63—64; Кинжалов, 1971, стр. 289 и др.), с чем можно сопоставить нередкие случаи половой травестии у шаманов в начале их деятельности.

Во всех славянских языках засвидетельствованы обороты речи, свидетельствующие об оценке левой стороны как несчастливой (Зечевић, 1963; Толстой, 1965). В целом, древнеславянская система, восстановленная на основании фольклорных и иных свидетельств (Иванов и Топоров, 1965), построена так же, как уже приводившиеся выше; см. табл. 2.

Разительное типологическое сходство этой и других приведенных систем обнаруживается в особенности в отношении взаимосвязи двух первых пар признаков. Для этой взаимосвязи может быть указано очень большое число типологических параллелей в различных частях света, кроме уже приведенных выше африканских.

В Восточном Пакистане связь женщины с левой рукой обнаруживается в самых разных сферах поведения — при гаданиях, жестикуляции, ношении амулетов, щупании пульса (Lindenlbaum, 1968). В Южной Индии по обрядам и повериям левая сторона связывается с женской линией (Hocart, 1950, стр. 65—66); от 'левой руки' образуется название брачной группы, «дающей невест», позднее — касты. На Цейлоне при магическом разрезании лимонов как ритуальных символов отделяется правая, мужская, чистая сторона и левая, женская, нечистая (Yalman, 1966, стр. 213; ср. о кокосовом орехе — Wirtz, 1954, стр. 79). На Новой Гвинее у маэ (Meggitt, 1964) описана система, в некоторых деталях совпадающая с приведенными выше африканскими и древнеславянской, см. табл. 2.

Отмеченные выше связи противопоставления левый — правый, как и некоторые другие, получают подтверждение в самых разных традициях (ср., кроме уже упомянутой литературы: Флоренский, 1906; La Flèche, 1916; Sethe, 1922; Smith, 1925; Hertz, 1928 и 1960; Negelein, 1928; Przyluski, 1933; Wieschhoff, 1938; Lerch, 1940; Cuillandre, 1944; Caillois, 1950; Verbrugge, 1958 и 1963; Моренц, 1958; Laning-Emperaire, 1962; Leroi-Gourhan, 1964 и 1965; Иванов, 1972 и др.).

В очень отличной форме системы противопоставлений, где, как в только что приведенных древнеславянской и новогвинейской, с противопоставлением *левый — правый* соотнесено противопоставление *луна — солнце*, засвидетельствованы у разных сибирских народов. На сибирских шаманских бубнах и других атрибутах шаманского ритуала луна обычно изображается слева, солнце

справа, что связано с делением бубна, воспроизводящего шаманскую модель мира, на две половины — «верхнюю — светлую, солнечную, дневную, красную, небесную, и . . . нижнюю — темную, лунную, ночную, черную» (С. Иванов, 1954, стр. 72). На таких шаманских бубнах, как кетские, где к нижней стороне приурочены животные нижнего мира — выдра, рыбы и т. п., воспроизведена кетская система (Иванов и Топоров, 1965а и 1969), типологические параллели которой могут быть указаны почти у всех народов сибирского (и шире — евразийского) шаманистского ареала; см. табл. 2.

Соединение различных признаков и символов левого ряда лучше всего можно видеть на примере кетского мифа о Хоседэм — владычице нижнего мира, иначе называемой 'низовская мать', 'женщина низовий', 'мать мертвых', 'старуха вечерней, западной стороны' (Алексеенко, 1967, стр. 17У и прим. 6). Она обитает на севере (у устья Енисея) и связана с западом и вечером, пожирает души мертвых, противопоставлена богу неба Эсю (*eś* 'небо; бог; молния — небесный огонь'), связана в мифе с такими животными нижнего мира, как бобр (*śin*), в которого она превращается. На сибирских шаманских бубнах строго проводится разделение зооморфных символов по тем же различительным признакам: слева или внизу изображаются животные нижнего мира, справа или вверху — животные верхнего мира (бубен окрашивается соответственно в два разных цвета).

Точно такое же соотнесение противопоставлений '*женский — мужской*', '*ночь — день*', '*луна — солнце*' засвидетельствовано у некоторых североамериканских индейских племен, например у пауни, где среди космических символов церемонии Хако один означает женское начало, ночь, луну, север, доброту и желание помочь, тогда как второй воплощает «мужское начало, день, солнце и юг» (Fletcher, 1904, стр. 38), войну и желание принести кому-нибудь вред. Противопоставление луны как женского символа солнцу как мужскому символу известно также и у омаха (Fletcher and La Fleche, 1906, стр. 198 и др.).

В согласии с результатами анализа Хокарта, который впервые ввел используемый в настоящей работе способ «анкетного» описания систем двоичной символической классификации (Hocart, 1936, стр. 273, 276), и Золотарева, независимо от него пришедшего к сходным результатам при анализе этих систем у североамериканских индейцев (Золотарев, 1941, стр. 149—150) и отметившего наличие у омаха некоторых противопоставлений, опущенных Хокартом, система омаха может быть описана следующим образом (см. табл. 2).

Из систем, засвидетельствованных в других частях света, к приведенной близка система габон в Африке, где 8 мужских культов и 5 женских (очевидно, различающихся по чету—нечету) соотнесены с добром и злом, солнцем и луной, огнем и водой (Walker et Sillans, 1962; Neuhoff, 1967). Весьма сходной с омаха

у индейцев Северной Америки является система виннебаго (Radin, 1923; Hocart, 1933 и 1936, стр. 274; Золотарев, 1941, стр. 141; Lévi-Strauss, 1956; Иванов, 1968в, стр. 279) (см. табл. 2).

Противопоставление нижнего и верхнего оказывается едва ли не центральным в организации мифологической модели мира у значительного числа южноамериканских индейских племен (Baldus, 1968).

У восточных тимбира (Бразилия) обнаруживаются некоторые из приведенных выше противопоставлений (Золотарев, 1941; Lévi-Strauss, 1956; Иванов, 1968в) (см. табл, 2).

Некоторые из южноамериканских индейских систем, устроенных сходным образом, пока известны слишком фрагментарно (Hicks, 1966).

2. Несмотря на максимальную географическую и культурно-историческую удаленность этих систем Нового Света от приведенных выше систем Старого Света, в них можно увидеть в основном тот же набор двоичных классификационных признаков и символов. Разительные типологические сходства и совпадения заставляют поставить вопрос о том, не является ли строение этих систем универсалией, разделяемой всеми примитивными обществами. Сравнение всех известных к настоящему времени фактов показывает, что строго универсальным является принцип строения и наличие некоторых пар признаков (левый—правый, женский—мужской), тогда как распределение признаков по рядам и связи между ними могут варьировать (хотя и менее свободно, чем в системах фонем): земля в некоторых из указанных систем соотносится с женским началом (как и луна), но решительное преобладание имеют традиции, где луна (месяц) связывается с мужским, а солнце с женским началом. Об этом свидетельствует множество фактов. Один из них — широко распространенный фольклорно-мифологический мотив о брачных отношениях Месяца (как правило, мужчина) и Солнца (как правило, женщина), ср. выше об этом мотиве в связи с мифом о боге грозы. Мотив инцеста также обычно предполагает Месяца—брата и Солнце—сестру, см. Baumann, 1955, стр. 258 и след., 1936 и др. Другой круг аргументов связан с историей развития изобразительного искусства, начиная с Верхнего палеолита. Как известно, в верхнепалеолитической живописи часты знаки, которые обычно интерпретируются как мужские и женские символы. Подтверждение именно такой интерпретации можно найти, в частности, в эволюции стилей, начиная с ориньякского периода, когда абстрактно выполненные (и далеко не всегда идентифицируемые) фигуры животных сопровождались вполне натуралистическими изображениями гениталий, вплоть до средне- и позднемадленского периодов, характеризуемых натуралистическими изображениями животных и совершенно схематическими и без исторической ретроспективы не всегда распознаваемыми знаками. Особенности дистрибуции этих знаков в наскальной живописи еще более убеж-

дают в правильности именно такой интерпретации. Есть серьезные основания (формального, дистрибутивного и концептуального характера) полагать, что верхне-палеолитические *женские* и *мужские* знаки могли дать начало соответственно *солярным* и *лунарным* знакам, столь широко представленным в памятниках новокаменного века и далее — образам солнца и луны в искусстве более позднего времени (часто в схеме мирового дерева). Среди аргументов в пользу этой точки зрения достаточно назвать лишь некоторые. Прежде всего обращает на себя внимание формальное подобие схематических шаблонов для изображения солнца и луны, с одной стороны, и женских и мужских знаков, с другой стороны (противопоставление по признаку «округлый» — «продолговатый»). Обилию мужских и женских знаков в Верхнем палеолите соответствует обилие лунарных и солярных знаков (при явном убывании мужских и женских знаков) в последующую эпоху (ср. скандинавские и онежско-беломорские петроглифы). При этом характерно, что в палеолитических изображениях женские знаки резко преобладают над мужскими (что подтверждается существующими статистическими данными), а в более позднее время — солярные знаки также резко преобладают над лунарными. Эти данные можно интерпретировать как подтверждение гипотезы о диахроничсской перекодировке женских и мужских знаков в солярные и лунарные. Наконец, существует целый ряд аргументов в пользу соотнесения месяца с мужским и солнца с женским, почерпнутых из устойчивой низовой традиции. Ввиду всех этих и подобных им данных можно высказать предположение о том, что известный сюжет о брачных отношениях Месяца (обычно мужчины) и Солнца (обычно женщины) семантически тождествен палеолитическим изображениям со знаками + (мужской и женский), о чем подробнее см. в другом месте.

Следующий круг аргументов в пользу связи противопоставления мужской — женский с противопоставлением Месяц —Солнце можно найти в свадебном ритуале и соответствующих текстах (в частности, славянских) типа . . . Во первом терему / Светел месяц, / Во втором терему — / Красно солнышко/ . . . Светел месяц — / То хозяин в дому, / Красно солнышко — / То хозяюшка . . . или в загадках, которыми обмениваются партии жениха и невесты. Ср., в частности Francke, 1901 и 1923; Топоров, 1971.

Интересно, что сходное распределение наблюдается и в тех традициях, где, вообще говоря, Солнце и Месяц и соответствующие божества играют совершенно различную роль. В этом смысле характерно отношение шумерский бог Син (Месяц) — древнеегипетский бог Тот, устойчивый атрибут которого луна, при том, что шумерский бог солнца Уту — сын бога—луны, а Хатор, антропоморфно-териоморфный образ солнца (Дочь Ра), вступает в брак со своим братом Шу, причем основная роль в устройстве брака принадлежит Тоту. О мифологической и символической роли месяца, в частности, в связи с противопоставлением муж-

ской — женский см. Sources orientales, 1962; ср. также Jobes, 1962 (s. v. Moon), Fox, 1928 и др.

Создается впечатление, что в случаях, когда указанная связь членов этих двух противопоставлений меняется, а именно, Солнце связывается с мужским, а Луна с женским, объяснение этому нужно искать в особых обстоятельствах. В частности, причиной может быть родовая принадлежность слова, обозначающего солнце (мужской род), или общая инвертированность системы (ср. древнекитайский вариант, где с мужским связывается не только Солнце, но и левый), а также воздействие позднейших социальных институтов (ср. известное соответствие централизованной власти царя и монотеизма, связываемого с культом бога Солнца, Hocart, 1970 и др.). На позднейшем этапе достаточно часто встречается и представление о двух (или более) солнцах, соотносимых с двумя полюсами системы бинарных оппозиций (ср. представление о черном, нижнем, подземном или подводном солнце и т. д.).

2.1. Для исследования степени универсальности связей между определенными парами двоичных противопоставлений наиболее показательным примером является связь признаков *левый* и *женский*, *правый* и *мужской*. Хотя связь первых двух признаков встречается во всех приведенных выше системах и многих других им подобных (Hertz, 1909, 1928, 1960; Needham, 1960; Beidelman, 1961; Lindenbaum, 1968) и может быть предположена уже для верхнепалеолитического знака левой руки, выступающего в качестве женского символа, Laming-Emperaire, 1962; Leroi-Gourhan, 1964 и 1965; Иванов, 1968 в, г, 1972б, тем не менее встречаются и системы, где левый соотносится с мужским, как в основном варианте древнекитайской классификационной системы, в котором *левый* отнесен к мужскому классификационному ряду *ян* (Granet, 1934, стр. 364—373; Granet, 1953). Анализ различных древнекитайских памятников позволил доказать, что двоичная классификация явлений внешнего мира не явилась позднейшим нововведением древнекитайских философов, а была унаследована в качестве архаизма (Granet, 1934, стр. 27, 106, 140 и др.). Структура этой системы полностью аналогична приведенным выше, одинаков и набор признаков, хотя распределение признаков *левый* и *правый* отлично от обычного во всех вышеприведенных системах (кроме системы меру, некоторые функциональные сходства которой с древнекитайской указаны ниже); см. табл. 2.

Связь мужского начала (ян) с левой стороной отчетливо видна в целой серии древних ритуалов, по традиции сохранявшихся до недавнего времени. Мальчиков учат делать приветственный жест, пряча правую руку под левую, а девочек учат делать обратный приветственный жест, пряча левую руку под правую (Granet, 1934, стр. 366). Хозяин дома садится слева, хозяйка — справа (Granet, 1934, стр. 369). Врач узнавал пол будущего ребенка в зависимости от места, где находился зародыш: мальчик соответствовал левой стороне, девочка — правой (Granet, 1934, стр. 370).

Прямо противоположную примету сообщают со слов южноиндийского информанта: если во время зачатья вдыхать через правую ноздрю, родится мальчик, если вдыхать через левую — девочка (Hocart, 1950, стр. 65). Полярную противоположность рассматриваемого варианта древнекитайских представлений и других систем можно проиллюстрировать также сравнением приведенной выше приметы, по которой левая ладонь зудит к отдаванию (денег), правая — к получению, и древнекитайского ритуала. Согласно этому ритуалу, подарки нужно класть к левой руке князя (Granet, 1934, стр. 365).

Указанные представления связаны с идеей, по которой левая сторона является счастливой, а правая — несчастливой: обнажить правое плечо — значит признать себя побежденным и готовым к наказанию, тогда как, наоборот, левое плечо открывают, участвуя в радостной праздничной церемонии (Granet, 1934, стр. 364). Согласно мнению некоторых историков китайской культуры, само деление всех явлений на две категории — ян и инь — было связано с необходимостью при гаданиях (о роли которых убедительно свидетельствуют древнейшие китайские письменные тексты) относить каждое событие к одной из двух категорий — благоприятной или неблагоприятной (Maspero et Balasz, 1967).

Роль противопоставления *правый—левый* в гаданиях может быть подтверждена типологическими параллелями, относящимися к структуре гаданий у различных африканских народов (Wieschhoff, 1938, стр. 209 и след.; Beidelman, 1963), на древнем Востоке и в области средиземноморской культуры, например, у хеттов, где 'левый' имеет значение 'неблагоприятный, несчастный' (Werner, 1967, стр. 78); в частности, этим определяется структура использовавшихся при гаданиях в древней Месопотамии, у хеттов и этрусков моделей печени, в деталях совпадающих с изображениями на сибирских шаманских бубнах, также использовавшихся при гадании (Ivanov, 1971). Для изучения инверсии связи луны с левой стороной представляют интерес нередкие случаи изображения луны справа, солнца слева на бубнах (С. Иванов, 1954, стр. 66—73 и 88), ср. сказанное выше о большей древности отнесения луны к правому (мужскому) ряду. Инверсия связи между противопоставлениями 'правый' и 'благополучный', 'левый' и 'неблагополучный' встречается во многих приметах, в конечном счете восходящих к ритуалу гаданий, например, в древнетюркском *oŋdïn qaš tẹbräsär ögsüg bolur* 'если будет дергаться правая бровь, останется сиротой' (Древнетюркский словарь, 1969, стр. 368). У пурум (Манипур) типологически ситуация особенно сходна с древнекитайской; хотя при гадании обычно правая нога птицы считается благоприятной, при церемонии давания имени девушке значение признака противоположно (Needham, 1958, стр. 90—91, 97).

Для анализа ритуальной инверсии особенно существенным оказывается исследование роли противопоставления чет—нечет

в ритуалах древнекитайских гаданий. При гадании получались числа, кратные четырем: 4, 16, 20, 32, 40, 44 и т. д. Конечным результатом могли быть только 4 числа: 36, 32, 28, 24. Эти числа делились на 4. Если результат был нечетным (9 или 7), его считали ян (хотя ян соответствует чету в абстрактной классификационной системе). Если результат был четным (8 или 6), его сичтали инь (хотя инь соответствует нечету в абстрактной классификационной системе). Иначе говоря, результат деления признавался обратным четности или нечетности. По замечанию современного японского синолога Ичисада, «это совсем смешно с математической точки зрения» (Ichisada, 1966). Тем не менее представляется возможным объяснить эту перестановку знаков той же инверсией, которая достаточно часто встречается в китайских ритуалах. При траурных обрядах приветственный жест мужчин меняется: они прячут не правую (как обычно), а левую руку (ср. ниже о сходной инверсии в траурных обрядах у обских угров и кетов). Ночью жена ложится слева от мужа, хотя в дневных обрядах их расположение обратное (Granet, 1934, стр. 370). О том, что *левый* может сочетаться с признаком *несчастливый*, свидетельствует наличие у иероглифа *цзо* 'левый' уже в древности значения 'запретные пути', ср. значения 'плохой, неправильный, ошибочный', отмечаемые в словарях для этого иероглифа и позволяющие сблизить семантически его с иероглифом *инь*, который имеет среди прочих значение 'лукавый; злой; черный (замысел); замыслять (против кого-либо)', что, как и некоторые другие факты, говорит об отнесении инь к «отрицательному» ряду (характерно также образование в современном языке соотносительной пары терминов *иньдянь* 'отрицательное электричество' и *яндянь* 'положительное электричество'). На основании целого ряда инверсий в древнекитайских ритуалах можно прийти к выводу, что наряду с основным описанным выше вариантом древнекитайской классификационной системы, где *левый* соотнесен с мужским (благоприятным) рядом, существовал вариант, где левая сторона соотнесена с женским (неблагоприятным) рядом. Эту инверсию иногда можно объяснить воздействием других факторов, которые сами выступают в качестве классификационных признаков (ночь, смерть — в случае траура) и оказываются доминирующими по отношению к распределению других признаков. В конечном же счете решающим оказывается воздействие социального контекста функционирования системы. Характерно, что приурочение получения к левой стороне имеет место только по отношению к князю, по левую сторону от которого находится должностное лицо, принимающее дары, тогда как в иных случаях в древнем Китае, как и в других обществах, получение связывается с правой рукой, отдавание — с левой. Можно предположить, что это распределение, типологически совпадающее с почти универсальным, отражает более древние соотношения, чем те, которые характерны для княжеского ритуала и могут объясняться именно социальными отношениями

(как думал еще Гране, Granet, 1934; ср. Gernet, 1961, стр.69—70), ср. ниже о роли левой и правой стороны по отношению к помощникам вождя. Для объяснения причин, в силу которых левая сторона в древнем Китае оказалась связанной с положительным началом, существенно провести параллель с приводившейся выше системой меру, где мугве (шаман) связывается с левой стороной, которая поэтому приобретает особую ритуальную значимость, и с системой зуньи и керес (Miller, 1972). У зуньи признак *младший*, который обычно (в приводившихся выше системах и других, им подобных) соотносится с левой стороной, приписан правому близнецу в близнечном дуалистическом мифе, где, как это обычно в близнечных мифах (Золотарев, 1941; Lévi-Strauss, 1958 и 1959), каждый из близнецов воплощает один из двух классификационных рядов. Оба Возлюбленных Близнеца в мифологии зуньи выступают как благодетели человечества (Cushing, 1896, стр. 307; Золотарев, 1941, стр. 164—165), поэтому в мифологии зуньи речь идет не столько о полярном противопоставлении *правого* и *левого* (соответственно *младшего* и *старшего*), сколько об относительном равновесии обоих начал (хотя правый младший брат представлен как импульсивный, предназначенный к действию, а левый старший — как умудренный и умеренный). Такое же распределение функций между вождями правой и левой стороны, занимающихся соответственно миром и войной, обнаружено у некоторых меланезийских племен на Новой Гвинее (Seligman, 1910, стр. 28, 216, 338, 312; Hocart, 1936, стр. 161—162 и 178; Иванов, 1968г). В этой связи характерно противопоставление гражданских и военных танцев, приуроченных в древнем Китае к лету (югу) и зиме (северу) и соотносящихся по категориям инь и ян (Granet, 1934, стр. 162).

Представление зуньи о двух Возлюбленных близнецах уже сближалось синологами (Gernet, 1961, стр. 70, прим. 5) с китайскими мифами о Фу-си и Нюй-ва (брате и сестре по древнейшей версии, муже и жене по позднейшей), часто изображавшихся в Ханьскую эпоху в виде двух чудесных существ с человеческими головами, но внизу переплетающихся змеиными хвостами (Юань Кэ, 1965, стр. 73 и след.). Нюй-ва — женское существо изображается справа от Фу-си с символом, по-видимому, циркулем в правой руке, Фу-си же изображается слева от нее с другим символом, по-видимому, — аршином (угломером) в левой руке, что соответствует структуре древнейших начертаний иероглифов для 'левого' (знак для 'руки' + знак для 'аршина' — 'угломера') и 'правого' (предположительно знак для 'руки' + знак для 'круга = циркуля', позднее переосмысленный как 'рот'. Объясняя размещение этих символов, Гране заметил, что 'угломер', «образующий четырехугольник — эмблему Земли, мог стать символом мужского начала только после иерогамического обмена атрибутами», который Гране связывает со всеведением чародея Фу-си и с тем, что левая рука обозначает магико-религиозную иерогамическую его функ-

цию (Granet, 1934, стр. 263), ср. преимущественную леворукость сверхестественных героев австралийской мифологии (Кабо, 1969, стр. 295).

Правдоподобная гипотеза Гране заставляет снова вспомнить о системе меру, где мугве (шаман), возможно в связи с иерогамическим травестизмом, характеризуется связью с признаком *женский*, и особенную ритуальную значимость имеет именно его левая рука, которую никто не должен видеть (Needham, 1960), ср. значение 'невидимый' у ряда инь. Эти факты представляют значительный интерес для типологического сопоставления с такими персонажами славянской демонологии, как восточнославянский леший, который характеризуется инверсией отношений правый—левый, в частности, по отношению к одежде и обуви, что находит точную параллель в хеттском мифе о боге Телепинусе (см. выше). В Африке, где обнаружен целый культурный ареал, в котором положительное значение придается левой, а не правой руке, иногда инверсия этих значений обнаруживается при гаданиях по полету птиц (Wieschhoff, 1938, стр. 211), ср. выше о южнославянской черной магии. К тому же кругу явлений относится и тот факт, что слово, означавшее в латинском языке (в том числе и у греческих прорицателей в Риме) 'левое, дурное' (*sinistrum*), в техническом языке римских гадателей-авгуров, иначе ориентированных по сторонам света, чем греческие прорицатели, имело противоположное значение — 'благоприятный'. Отмечая этот последний факт, великий математик Герман Вейль в своей книге о симметрии приводит его как иллюстрацию условности мифологического использования названий «*правый* и *левый* в качестве символов таких противоположностей, как добро и зло» (Вейль, 1968, стр. 52—53). Вейль подчеркивал эквивалентность правой и левой стороны со строго научной точки зрения, в этом полярно противоположной мифологической. Вместе с тем он же отмечает (по его мнению, объясняемое случайностью) введение асимметрии на разных этапах биологической эволюции, что, по-видимому, имело бы смысл соотнести с принципиальной асимметричностью двух рядов классификационных признаков во всех системах рассматриваемого типа.

2.2. Объединение обоих полярно противоположных признаков в системах такого рода происходит обычно в ходе ритуала, который (как и отчасти связанный с ритуалом миф) может рассматриваться прежде всего как способ достижения либо инверсии противоположных символов, либо их слияния, либо, наконец, поиска промежуточных звеньев между противоположностями. Примерами инверсии противоположных символов, меняющихся местами, могут быть упомянутые выше древнекитайские траурные обряды и северо-американский индейский ритуал охоты на орлов, где охотник и добыча меняются местами (Lévi-Strauss, 1962 и 1968), как в повести Андрея Платонова «Джан» (видимо, основанной на аналогичных архетипических представлениях). Такая инвер-

сия символов сохраняется и в народных карнавальных обрядах (Бахтин, 1963 и 1965). Примерами слияния противоположных символов может служить функция чародея (жреца) в древнекитайском обществе, в самом названии которого инь-ян (ср. инь—ян—цза) сочетались оба противоположных символа (Granet, 1934, стр. 277 и 363). С этим связано, по Гране, представление о священном браке (иерогамии), в силу которого чародей (как при травестизме, обычном у шаманов) может выступать в роли мужчины и в роли женщины. В позднейшей китайской философской традиции инь и ян выступают не столько как полярные противоположности, сколько как совместно действующий принцип равновесия, регулирующий все сущее на Пути (Дао), см. J. Needham, 1969, стр. 317, 230—231 и след., 319, 320, 322, 46, 142 и др. По свидетельству «Дао дэ цзина» (§ 42), инь и ян «носят в себе все существа» (ср. 1-ую фразу «Ицзина»: «То инь, то ян — это и зовется Путем (Дао)»). Существенно, что на основании образов древнекитайского фольклора восстанавливают синкретическое значение: ян=солнце + жар + зарождение + свет; инь=луна + холод + смерть + темнота (см. Шуцкий, 1960, стр. 156 и др.; Позднеева, 1967, стр. 9 и след., 326 и др.). Ср. в связи с этой парой: «Таковы *жар* и *холод*, четыре времени года» (Ян Чжу «Лецзы», гл. 1; Позднеева, 1967, стр. 43, 336); «/Недеяние/ способно быть *жаром* и *холодом*, способно быть мягким и твердым, коротким и длинным, круглым и квадратным, живым и мертвым, горячим и холодным, способно плавать и способно тонуть, способно быть первым и вторым тоном гаммы, способно появляться и исчезать, быть пурпурным и желтым, сладким и горьким, вонючим и ароматным. . .» (Там же, гл. 1, стр. 45). Ср. также «Шицзин», где ян встречается в значении *жар*, инь — *ледник* и под.; в качестве параллели можно указать на древнеиндийское: «Поистине этот Атман есть Брахман. . ., состоящий из *жара* и *не-жара*. . .» («Брихадараньяка-Упанишада», IV, 4, 5 и др.). То, что древнее название чародея, соединявшего в себе обе противоположности, образовывалось в древности путем соединения обоих терминов инь и ян (ср. шумарск. анки «Вселенная», т. е. «Небо-Земля»), аналогично тому, что категория «величины» в целом обозначалась путем сопоставления обоих входящих в нее противоположностей: да сяо ‘величина’ из *да* ‘большой’ и *сяо* ‘маленький’ и т. п. Это находит аналогию в явлении нейтрализации противоположности двух фонем, когда в определенных условиях обе фонемы — базисная и маркированная — объединяются в одной «архифонеме».

Поиск промежуточных звеньев между противоположными рядами оказывается основным назначением структуры мифа (Lévi-Strauss, 1958 и 1959), который в этом отношении, как и во многих других, близок к структуре ритуала. В качестве одного из показательных примеров можно сослаться на айнскую мифологию, согласно которой в начале мироздания все бинарные оппозиции (представленные не только в туземной айнской, но и в японской

традиции) были инвертированы: мужчины были наделены женскими признаками; айны были не высокими, а маленького роста; местоположения гор и моря (оппозиция верх—низ) были обратными по сравнению с позднейшим временем (Ohnuki—Tierney, 1969, стр. 489). В ослабленном виде та же функция объединения противоположностей сохраняется и в символической роли божественных близнецов, которые в дуалистических мифах обычно тесно связаны друг с другом (Золотарев, 1941; Lévi-Strauss, 1958 и 1959).

2.3. Далеко идущий параллелизм описанных систем классификационных двоичных признаков и парных символов, устанавливаемых при описании ритуалов и мифов, с одной стороны, и тех лингвистических описаний значений слов, которые в последние годы строятся на основе сходных двоичных противопоставлений, с другой стороны, не ограничивается чисто структурными типологическими сходствами. Сходными оказываются и сами конкретные противопоставления — такие, как, например, параметры пространственных отношений — «верх» и «низ» (в языке необходимые для описания значения таких слов, как «купол здания» и «фундамент» и т. п.), «передняя сторона» и «задняя сторона» (Королев и Эрастов, 1968), параметр «хороший» («благоприятный») — «нехороший» («неблагоприятный») (условно обозначаются Bon и Anti Bon, см. Апресян, Жолковский, Мальчук, 1968). Для описания функционирования этих систем в этнологии оказывается необходимым устанавливать иерархические отношения между признаками, как это делается и в современных описаниях значений слов (Weinreich, 1966): например, упомянутую выше ситуацию «давания» и «получения» в древнекитайском обществе, существенную с точки зрения этнологической роли дара, можно описать с помощью такой иерархической схемы, где соотнесение признаков 'правый' и 'левый' с конверсивами — противоположными по значению глаголами 'давать' и 'брать' — зависит от социального признака 'царский' ('князь' — ван) и 'нецарский' (или 'главный' — 'подчиненный'): 'левый' соотносится с 'брать' только при признаке 'главный' ('царский'), 'правый' — при противоположном значении признака. Категории, роль которых выявлена для грамматики некоторых языков, например, категория видимого (явленного) и невидимого (скрытого), существенная для хопи и цоу, важны также и в мифологии, где оно выступает в качестве универсалии (см. о видимом—невидимом в абхазской, хурритской и китайской мифологии и у меру выше).

В тех языках, где к различительным признакам на уровне звуковой структуры относятся различия между низким и высоким тоном (т. е. где есть политоническое ударение, в терминах Пражского лингвистического кружка), этот двоичный признак иногда соотнесен непосредственно с двоичной символической классификацией явлений. У яунде (Камерун) при исследовании сигнализации посредством барабанов выясняется связь между двоичными

различиями тонов и двоичными признаками, определяющими структуру ритуалов (в том числе и ритуалов изготовления барабанов, где сказывается и социальное противопоставление правой и левой стороны), Stoll, 1955; Иванов, 1966. Точно так же в структуре древнейшего китайского музыкального инструмента (шан) и в интерпретации издаваемых им звуков отчетливо сказывается двоичная классификационная система (отчасти типологически сходную с древнекитайской систему можно предположить и для музыки Вавилона: Wulstan, 1968). 13 трубок шана делятся на 6 правых и 6 левых, расположенных по обе стороны от центральной трубки наподобие крыльев птицы (Granet, 1934, стр. 211, прил. 3), как на шаманском бубне у селькупов (Западная Сибирь) 14=13+1 резонаторов делятся на те, с помощью которых шаман случает происходящее в верхнем мире — на небе (их трп), и на резонаторы нижнего (подземного) и земного миров (Є. Иванов, 1954, стр. 75, примеч. 1). Звуки китайского шана классифицируются как ян — высокие, светлые и инь — низкие, темные (Granet, 1934, стр. 215). Здесь древнекитайская двоичная классификация, до сих пор сказывающаяся и в терминологии фонологических описаний китайского языка (Yuan Ren Chao, 1967) и в таких обычных терминах, как названия вариантов пекинских тонов иньпин и янпин, неожиданно совпадает с современной фонологической системой различительных признаков фонем.

3.0. Четырехчленные и восьмичленные системы типа упомянутых австралийских встречаются в разных частях света, в частности, в Сибири и в Северной Америке, где они в мифологии и ритуалах разработаны более детально, чем австралийские (Золотарев, 1941; Иванов, 1968в). Кетская система двоичной классификации (см. выше, система V) соотнесена с дуальной организацией, при которой все кеты были первоначально разделены на две экзогамных половины — *bogdid* 'люди огня', иначе *bogditqólæp* 'половина людей огня' и qintæn 'большого посоха люди' (Алексеенко, 1967, стр. 73, прим. 89, ср. Крейнович, 1969, стр. 39), или (видимо, более древнее значение) 'большие окуни' (Алексеенко, 1967, стр. 172, прим. 13), иначе *ul'deŋ* (Алексеенко, 1967, стр. 35) 'люди воды' (очевидно, имело место противопоставление двух половин по признаку вода—огонь, где с водой связывались как классификационный тотемный символ окуни; окуневая уха была также эротическим символом). На это основное дуальное деление всех кетов накладывалось четверное деление каждой экзогамной половины: в первую входили четыре «фамилии» (поразному выступающие в русском и в кетском) — Сутлины (кетская форма множественного числа *Qón'in*), Лямичи, Короткие и Хальвины (кетская форма множественного числа *Xal'ávæj*), во вторую — Толстые (кетская форма этой фамилии *qintæn* совпадает с названием всей экзогамной половины, что может быть объяснено вытеснением более древнего названия всей половины *ul'deŋ* 'люди воды' родовым тотемом 'большие окуни', ср. сходный тотем

*Qón'in* ʿналим' в другой половине, связанный в этом случае с общекетским культом налима (Алексеенко, 1967, стр. 172); ср. *Бальвины* (кетская форма *Bul'iŋxaŋgit*), *Бердниковы* (кетская форма *Xólыs'*) и *Тыгановы* (Крейнович, 1969, стр. 25 и 39, стр. 51). По нашим наблюдениям (экспедиция 1962 г., остров Комса на Енисее) последнюю фамилию могли носить ʿчерные шаманы', соотнесенные с нижним миром и его воплощением Хосадэм (Иванов, Топоров, 1962 и 1965а, стр. 128—129; 1969); этот факт можно считать косвенным аргументом в пользу гипотезы, по которой половина ʿлюдей воды' соотнесена с нижним миром, в который камлали ʿчерные' или ʿмедвежьи шаманы' (Алексеенко, 1967, стр. 120). Другим аргументом может быть то, что на медвежьем празднике в этой половине медведя представляла его нижняя челюсть, а в половине ʿлюдей огня' — изображение на бересте (Крейнович, 1969, стр. 107, прим. 25). Соотнесение социальной организации с символической сказывается и в кетской терминологии: *qòlæp* ʿполовина' используется по отношению к экзогамной половине, а равнозначное ему *pel'aq* ʿполовина, часть' выступает в обозначении юга *tomыjpel'aq* ʿполовина Томам' — противоположного Хосадэм — доброго божества, с которым связаны птицы, Алексеенко, 1967, стр. 171. Птицы являются символами верхнего мира, противопоставленными медведям — символом нижнего мира, что отражено в противопоставлении птичьих атрибутов шаманов, камлавших в верхний мир, и медвежьих атрибутов шаманов, камлавших в нижний мир (с двумя экзогамными половинами соотнесены и два мифологических шамана). «Черных» шаманов, наводивших порчу, закапывали после смерти как можно глубже в землю, а птиц — символов верхнего мира ставили на шестах у могил «птичьих» шаманов, ср. типологически сходное противопоставление в похоронных обрядах у пангве (Африка), где колдунов в могиле кладут на левый бок правым боком вверх, а злых колдунов кладут на правый бок левым боком вверх (Wieschhoff, 1938, стр. 207). Дихотомия, благодаря которой кеты делились последовательно на половины (фратрии) и фамилии (роды), отчетливо отражена в ритуале гадания во время медвежьего праздника (Алексеенко, 1960; Крейнович, 1969, стр. 18). Гадая на отрезанной лапе медведя, у него спрашивают прежде всего, из какой экзогамной половины племени он пришел. Получив ответ (с помощью ритуального противопоставления нижний—верхний, Иванов и Топоров, 1965), его спрашивают, какого он рода. Пережитки ритуальной значимости экзогамных половин и родов сохраняются и в запретах женщинам посещать святилище (*holыj* ʿкультовое место') своей половины (Алексеенко, 1967, стр. 177).

Во время погребальных обрядов покойника одевали, запахивая полы распашной одежды в стороны (левую), обратную обычной, и могилу (с запада — стороны смерти — к востоку — сторона жизни) копали люди чужого рода (Алексеенко, 1967, стр. 198—199): инверсия символических противопоставлений, на-

блюдающаяся у многих народов (как в упомянутых выше китайских траурных обрядах, аналогичных представлениям о ношении одежды наизнанку и преобладании левой руки в загробном мире у обских угров, Чернецов, 1959, и т. п., ср. также застегивание одежды на левую сторону у восточнославянского лешего: Иванов и Топоров, 1965, и приведенную выше параллель из хеттской мифологии) сопровождается здесь обращением к членам другой части племени («взаимное обслуживание», в частности при погребальных обрядах, составляющее одну из важнейших отличительных особенностей дуальной организации, Hocart, 1936).

3.1. Типологически сходные с кетскими социальные структуры, где при наличии дуальной организации, делящей общество на две экзогамные половины, внутри каждой половины обнаруживаются более дробные подразделения, в частности, объясняемые последовательным многократным применением дихотомии, характерны для многих других народов Сибири и для племен индейцев Северной и Южной Америки. Приведенная выше система двоичной символической классификации у виннебаго (см. выше, система VII) соотнесена с дуальной и вместе с тем кратной четырем социальной структурой, которая объясняется многократным применением дихотомического деления (Hocart, 1933 и 1936; Иванов, 1968в). Благодаря этому делению все племя виннебаго состоит из двух половин — земли и верха (т. е. неба). К половине верха относится 4 клана (как в кетской системе), к «немаркированной» половине земли — в два раза больше кланов — 8. Примирить разноречивые описания структуры виннебаго, данные информантами-индейцами, принадлежащими к разным половинам, можно на основании гипотезы о том, что двоичное противопоставление земля—верх (небо) в этой структуре совместилось с противопоставлением вода—верх (Lévi-Strauss, 1956 и 1958); в пользу этой гипотезы говорит то, что в половине Земли верхнюю полуполовину возглавлял клан духа Воды. Основным при этом было то, что виннебаго «разделены пополам, но нижняя половина, в свою очередь, разделена пополам, поэтому они могут говорить то, что они разделены на две части, то что они разделены на три, не противореча себе. Нижняя половина воспроизводит структуру целого» (Hocart, 1936, стр. 175). В этой половине нижнюю полуполовину возглавлял клан Медведя, приуроченный к северу (Иванов, 1968в, стр. 279, рис. 1). Хотя он и был, казалось бы, ниже клана духа Воды, возглавлявшего верхнюю полуполовину той же половины, клан Медведя соотносился прямо с кланом Громовой птицы, из которого происходил вождь всего племени. Клан Громовой птицы был приурочен к югу. Противоположный ему по географическому признаку (юг—север) и по положению в иерархии половин клан Медведя — главный клан нижней полуполовины нижней половины был кланом боевого авангарда всего племени и поэтому по своему значению был следующим за кланом Громовой птицы. Отчетливость осознания дуальной структуры всего племени видна

как из этого факта, так и из того, что в боевых лагерях по обе стороны от вождя зажигают по огню: каждый из них соотнесен с одной из двух половин племени (Radin, 1923, стр. 166). Во время медвежьего праздника у виннебаго дары подносятся четырем мифологическим медведям — родоначальникам, созданным в начале всего; поэтому приурочение клана Медведя к северу можно связать с теми четырехчленными схемами, которые играют весьма существенную роль в ритуалах и мифах виннебаго, как и у других североамериканских индейских племен (достаточно упомянуть четырех птиц, стоящих по четырем углам земли в дуалистическом космогоническом мифе оджибве, Золотарев, 1941, стр. 154; Семека, 1971, стр. 113). Четырехчленные схемы во всех подобных случаях возникают из комбинации двоичных противопоставлений. Дополнительность описаний поселения виннебаго информантами из двух разных половин как концентрического и как диаметрального объясняется тем наложением друг на друга разных двоичных признаков (в том числе периферийный — центральный и северный — южный), о котором шла речь выше по поводу такого же расхождения в описании становища у аранта.

3.2. Сочетание диаметральной структуры с концентрической описано также у бороро (Бразилия), где засвидетельствована дуальная организация и соотнесенная с ней двоичная классификационная система, включающая противопоставления следующего типа (Золотарев, 1941; Lévi-Strauss, 1955, 1962, 1964, 1966, 1968; Baldus, 1968; Иванов и Топоров, 1965, стр. 197 и 207) (см. табл. 2).

Бороро делятся на две экзогамных половины (Чера и Тугаре), соотносимые с двумя мифологическими культурными героями (Бакороро и Итуборе). Каждая из половин в свою очередь делится на 4 ($=2^2$) клана, подразделяемые еще каждый на 3 класса (всего 24 класса — в два раза больше числа кланов у виннебаго). Основные ритуалы (такие, как погребальный) связаны с двоичными противопоставлениями и дуальной организацией: во время похорон (и других ритуалов) одна половина обслуживает другую (как и у кетов и многих других народов с дуальной организацией), общество мертвых (aroe) делится на два поселения, соотнесенных с двоичными противопоставлениями западный — восточный и старший — младший и с культурными героями: в западном живет старший — Бакароро, в восточном — младший, Итуборе. Нарушение брачных правил вызывает до сих пор резкое общественное осуждение (Huestis, 1963). Но при наличии двух экзогамных половин существенным для брачных правил оказывается деление классов на высшие, средние и нижние, так как внутри каждой половины члены высших классов, прямо соотносимых с мифологическим культурным героем, берут жен из высших классов противоположной половины, соответственно члены средних классов — из средних классов противоположной половины и т. п. Поэтому всю систему можно разделить на три группы по 8 классов в каждой, разделенные пополам благодаря наличию дуальной органи-

зации (Lévi-Strauss, 1956, стр. 124—125 и рис. 10). Троичность обнаруживается и в мифологии бороро, различающей нижнее «белое небо» — обиталище злых духов, верхнее «красное небо» — обиталище добрых и третье «голубое небо» — обиталище духов шаманов и шаманок; на нем же обитают «отец духов» и «мать духов» (Albisetti, Venturelli, 1962; Baldus, 1968). Деление на три мира у бороро, как и в других аналогичных шаманистских системах, образуется благодаря повторному (циклическому) использованию противопоставления нижний — верхний.

Из изложенного выше следует, что троичные соотношения в обществах с двоичной символической классификационной системой объясняются последовательной дихотомией внутри одного из первоначальных дихотомических делений. Например, у ассамских нага и других горных народов Ассама трехродовой союз может объясняться такой дихотомией внутри старшей ветви, делящейся на два рода, и противопоставляющейся по этому признаку младшей ветви (Маретина, 1967, ср. Hocart, 1950, стр. 38, прим. 5). Исторический анализ позволяет выяснить в ряде случаев бо́льшую древность дуальной организации народов Дальнего Востока и Северной Америки по сравнению с трехродовым союзом (Аверкиева, 1968, стр. 130—131). Само по себе число 3 не является определяющим для трехродового союза, так как сходные соотношения между родами обнаруживаются и внутри группы из 4 папуасских родов, где отчетливо противопоставляется по два рода, не связываемых друг с другом браками, и по три рода, из которых один дает жен в два других (Бутинов, 1968, стр. 200—201):

I (Джоуве) —— IV (Сиби)
II (Чамади) —— III (Иреув)

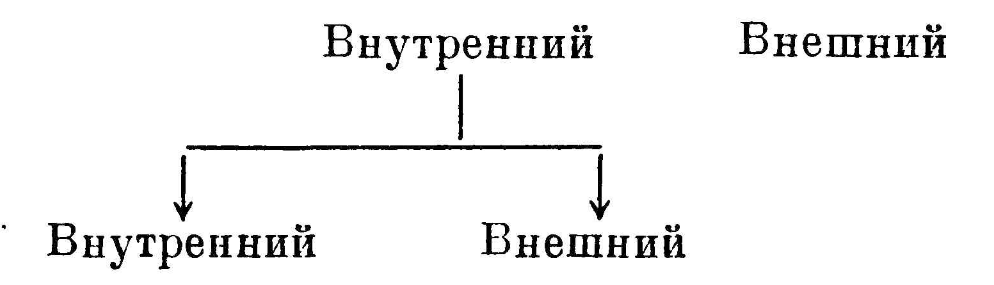
Род джоуве является *nacha* 'дающим женщин' для родов сиби и иреув, а эти последние являются *chata* 'берущими женщин' для рода джоуве. Роды сиби и иреув являются *nacha* для рода чамади. Представляется целесообразным сравнение с описанной выше организацией полуполовин у мурнгин:

I —— IV;
II —— III.

Схема брачных отношений в папуасской группе из 4 родов, описываемых в терминах трехродового союза, отличается от схемы организации полуполовин у мурнгин только инверсией отношений между III, с одной стороны, I и II, с другой.

Следы противопоставления группы со вторым дихотомическим делением группе без этого деления можно обнаружить уже в ритуалах и мифологии аранта, где принцип, по которому 3=1+2, давно уже был сопоставлен Хокартом с разбиравшейся выше структурой виннебаго: 12(=3·4)=1·4+2·4 (Hocart, 1936, стр. 175). Хокарт, мечтавший о времени, когда совокупность

этнологических знаний о структуре общества будет излагаться в виде дедуктивной формализованной системы, сделал попытку построения такой системы аксиом и выводов из них в своем описании северных Фиджи. Согласно 6-й аксиоме в его системе, «каждая социальная единица делится на две половины, ветви генеалогического дерева, являющиеся противоположностями в ритуале. Они соотносятся друг с другом, как море и суша, берег и внутренняя часть острова, и как передняя сторона и задняя сторона» (Hocart, 1952, стр. 33); такие же соотношения были позднее выявлены в связи с дуальной организацией на Амбоина в Индонезии (Kroef, 1954). В качестве леммы, которую предлагал доказать Хокарт после 6-й аксиомы, он выдвигал утверждение, по которому две противоположные половины, на которые делятся социальные единицы, относятся друг к другу «как правое к левому, внутреннее к внешнему» (Hocart, 1952, стр. 33, в дальнейшем «лемма Хокарта»). В качестве примера из его собственной работы можно привести фиджийский ритуал, во время которого слева от главного вождя находился герольд — «Лицо земли» — руководитель церемоний, проводимых вовне, справа от главного вождя — «Глава лужайки», руководитель церемоний, проводимых внутри (Hocart, 1952, стр. 31). Отношения между этими ритуальными функциями и соответствующими социальными единицами Хокарт, предвосхищая использование языка теории графов для описания синтаксических структур в современной математической и структурной лингвистике и социальных структур в структурной антропологии (Lévi-Strauss, 1962a, стр. 69), описывал с помощью следующих деревьев (Hocart, 1952, стр. 31):




По существу лемма Хокарта объясняет соотношение концентрических и диаметральных структур, позднее независимо от Хокарта открытое Леви-Строссом (Lévi-Strauss, 1956; Иванов, 1968в, стр. 280, прим. 23). Точно такая же трехчленная система, как описанная фиджийская, существовала в древнем Тибете, где главный шаман (gšhen gnan) сидел справа от царя, а министр (дядя царя по материнской линии) сидел слева от царя (Tucci, 1955). С этой трехчленной системой в Тибете можно соотнести отчетливые следы двоичных космогонических мифов: по древнетибетской легенде из белого яйца вышел белый отец — благодетель (p'an byed) — царь положительного (yod) бытия, живущий на свету, тогда как из черного яйца вышел злой отец (gnod byed) — царь отрицательного (med) бытия, живущий во тьме. Типологические параллели этим дуалистическим мифам, построенным на двоичных противопоставлениях белый — черный, свет — тьма, по-

ложительный — отрицательный, благой — злой, можно привести из мифологии североамериканского индейского племени кахуилла (Золотарев, 1941, стр. 156—160) и из северо-западноафриканского мифа о мировом яйце, верхняя часть которого белая, средняя черная (Pâques, 1964; Griaule, 1965; Griaule, Dieterlen, 1965; Топоров, 1967). Древность тибетских дуалистических генеалогий вождей, различающих белого и черного предков, подтверждается архаичными источниками; сравнение их с шаманистскими представлениями не вызывает сомнений (Tucci, 1955).

3.5. Наличие двух вождей, соотнесенных с двумя экзогамными половинами племени, является настолько же характерным признаком развития дуальной организации, как взаимное ритуальное обслуживание (в частности, при похоронах), ритуальное соперничество, состязания, игры и вражда экзогамных половин (Hocart, 1936, стр. 273) и как синтетический характер взаимных дарений одной экзогамной половины другой, включающий жен, материальные дары и услуги (Lévi-Strauss, 1958) и как соотнесение каждой из половин с одним из рядов двоичной классификации, с одним из двух мифологических героев или богов (чаще всего близнецов), Золотарев, 1941.

Вторичная дихотомия, приводящая (как на Фиджи и в Тибете) к образованию трехчленной системы главных должностных лиц, может быть объяснена конкретными историческими условиями. У пуэбло для всех племен характерна дуальная организация, с которой связано противопоставление двух вождей — касика, воплощающего непрерываемую священную традицию племени и проводящего основные обряды, и военного предводителя, назначаемого на годичный срок. В мифологии акома каждый из двух вождей соотнесен с одной из двух божественных сестер в дуалистическом мифе. Касик — верховный жрец — связан с Иатику, соотнесенной с фратрией запада, сельским хозяйством, почитанием растений и сакральным началом, тогда как военный предводитель, занятый внешними делами и живущий в отличие от касика не в центре поселения, а на периферии, связан с Наутсити, соотнесенной с фратрией Востока и охотой (Sebag, 1964). У восточных пуэбло существенное развитие сельского хозяйства, широко использующего искусственное орошение, обусловило увеличение роли тех социальных функций, которые связаны с сельскохозяйственной деятельностью. В отличие от других пуэбло, у тева (живущих восточнее акома) возник институт двух касиков, возглавляющих каждую половину и поочередно регулирующих жизнь племени в зависимости от времени года (Золотарев, 1941, стр. 144) в соответствии с выработанной у восточных пуэбло системой двоичной классификации (Ortiz, 1965) — система XII (см. табл. 2).

То, что эта система представляет собой инновацию, связанную с развитием сельского хозяйства (и особенно искусственной ирригации) у восточных пуэбло, может быть показано как путем

сопоставления ее с системами других пуэбло и других индейцев Северной Америки (например, манданов, соотносящих противопоставление женский — мужской с противопоставлением маиса и бизона, мира и войны, востока и запада, Lévi-Strauss, 1968, стр. 255), так и типологическим сопоставлением с другими системами, которое выявляет необычность в соотношении лета и зимы с другими признаками. Вождь половины Лета (Тыквы) носит прозвище 'Мать Старая Женщина', тогда как вождь половины Зимы (Бирюзы) носит прозвание 'Отец Старая Женщина' (Sebag, 1964). Эти прозвища свидетельствуют о том, что две эти социальные функции явились результатом вторичной дихотомии (по признаку мужской — женский, соотнесенному с признаком зимний — летний) внутри «женской» половины бинарной системы, в которую до этого входили кацик и военный предводитель. В связи с расширением функций кацика, который, в частности, стал ведать распределением земельных участков и искусственной ирригацией (Ortiz, 1965), число его помощников значительно увеличилось, становясь сопоставимым с числом помощников военного предводителя. За последним сохранились только собственно военные функции (Sebag, 1964). На примере трехчленной системы, образовавшейся благодаря дихотомии внутри функции кацика, можно видеть, как из дуальной организации вырастают собственно гражданские установления. У восточных пуэбло половины являются уже не экзогамными группами, а политическими, ритуальными и хозяйственными установлениями. Это связано с изменением всей социальной структуры: по словам Себага, в своей предсмертной книге (Sebag, 1964) успевшего лишь кратко изложить результаты своих наблюдений, один из его информантов говорил о Сан Хуане (поселение тева), что там «нет никаких кланов, но у нас есть люди Зимы и люди Лета». Следы более древних представлений о четырех- и восьмичленном делении внутри половин сохранились в соотнесении каждой половины с 8 («холодными» или «теплыми») богами и в выделении 4 богов teh pinge in 'принадлежащих к середине структуры' (т. е. посредников между половинами), ср. выше о структуре такой тернарной системы, объясняемой нейтрализацией бинарной оппозиции.

Четкая тернарная система, вырастающая из бинарной, описана у дагела в Африке, где при наличии основополагающей бинарной оппозиции 'гора' (Г) — 'земля' (З) политическая структура различных поселений выводится из тернарного отношения между кланом Г, кланом З и кланом большого духа — Margai (ДБ). При наличии всех трех кланов, политическая власть принадлежит БД, при наличии в селении только кланов Г и З, политическая власть принадлежит одному из них, причем наблюдается соотнесение этой бинарной оппозиции с оппозицией 'религиозный авторитет' — 'политическая власть' (Pouillon, 1970), что находит широкие типологические аналогии в других подобных системах бинарных противопоставлений.

Двоичные противопоставления, принцип их связывания в единый набор, дихотомическая структура должностей сохранены, но они включились в социальную систему, принципиально отличную от классической дуальной организации.

Сохранение двоичных противопоставлений в системах, где отсутствует дуальная организация с экзогамией половин и другими ее признаками, перечисленными выше, делает необходимым (в особенности по отношению к реконструируемым периодам) последовательное проведение терминологического различия между двоичной классификацией и дуальной организацией, иначе второй термин оказывается слишком расплывчатым (Lévi-Strauss, 1960; Maybury-Lewis, 1967). Если в целостных обществах с предписывающими правилами эти две системы образуют одну, то в ряде других случаев, в частности, в обществах с брачными правилами предпочтения (preferential) и в системах типа омаха-кроу (где возможные брачные связи определяются путем вычеркивания всех уже использованных связей, хранящихся в памяти коллектива; как показывают расчеты на вычислительных машинах, в системах типа омаха при 30 кланах и 2 запретах возможно 297 423 855 типов браков — Lévi-Strauss, 1968a) не удается найти взаимнооднозначных соответствий между социальной организацией, отличной от дуальной, и двоичной классификацией, часто сохраняющейся пережиточно или являющейся результатом вторичного упрощения («вырождения») более сложных систем. Из приведенных выше систем двоичной классификации прямо не соотнесены с брачной дуальной такие, как, например, система омаха (см. система VI, табл. 2), но при этом у омаха двоичные противопоставления определяли в большой степени поведение членов племени, делившегося на две ритуальные половины-фратрии (ср. также о ритуалах и мифологии манданов — Lévi-Strauss, 1968, стр. 255—256, 364—368). Как отметил при исследовании подобных явлений в Северной Америке А. М. Золотарев, «чем больше фратрия утрачивала значение брачной и гражданской единицы, тем сильнее возрастала ее церемониально-символическая роль» (Золотарев, 1941, стр. 149).

4.0. Важнейшие дальнейшие изменения в унаследованных церемониально-символических функциях фратрий были связаны с их соотнесением с функциями возникавшего государства. В наиболее архаических случаях остается очевидной связь с более древней не только двоичной, но и дуальной системой, как в государстве инков. Наиболее полный анализ двоичных противопоставлений в обществе инков был произведен А. М. Золотаревым (Золотарев, 1941, гл. VIII), обнаружившим наличие противопоставления фратрий по признаку мужской — женский в мифологии инков, что не было учтено Хокартом в его таблице, описывающей эту систему (Hocart, 1936, стр. 275, табл. V; Иванов, 1968в, стр. 281, прим. 25). Но это обстоятельство лишний раз подтверждает правильность общей системы признаков, составленной Хо-

картом, который сам не увидел полноты ее обнаружения у инков (см. выше об омаха, где анализ Золотарева и Хокарта соотносится таким же образом). В свете этих исследований система инков может быть описана следующим образом (система XIII) (см. табл. 2).

Согласно старым испанским хроникам, по мифам инков люди Верхнего (Ханан) Куско (столица инков) в отличие от Нижнего (Хурин) Куско, рассматривались как старшие братья. Легендарный Манко Копал определил отношения между Hanan-saya (Верхней половиной) и Horin-saya (Нижней половиной) как между правой и левой рукой, мужским и женским началом. Когда каждая половина и ее вожди занимали места по сторонам центральной площади города или селения, обнаруживалось строгое следование ритуала приведенной системе. Сторона Верхней половины, обращенная к северу (ср. выше о других подобных случаях инверсии отношений между севером и югом в южном полушарии), находилась справа от того, кто стоял лицом к закату солнца, тогда как сторона Нижней половины, обращенная к югу, находилась слева от стоявшего лицом к закату. Вождь Верхней половины сидел справа, вождь Нижней половины — слева. Для сравнения с описанными выше четырехчленными и восьмичленными системами с многократным применением дихотомии существенно то, что во время этого ритуала на центральной площади присутствовали вожди восьми ($2^3$) родов (ayllu), входивших в каждую из половин. Соблюдались правила, согласно которым вожди ayllu Нижней половины сидели по левую руку от главного вождя, вожди ayllu Верхней половины — по правую руку от главного вождя. На ежегодном празднике изгнания зла из Куско с каждой из четырех сторон света соотносилось по одной из четырех сотен, образовавших каре на центральной площади. Четырехчленная структура обнаруживается также в (первоначально сакральном) наименовании царства инков Ta(h)uantinsuyu 'четыре соединенные области (стороны) света', в организации системы четырех наместников, правивших четырьмя областями — северной, западной, восточной и южной (Chinchasuyu, Cuntisuyu, Antisuyú и Collasuyu), в мифологическом представлении о четырех «солнечных девах», происходивших каждая из соответствующей области и купавшихся внутри дворца в одном из четырех источников, воды которых изливались на каждую из областей (Krickeberg, 1928, стр. 305 и 393). Несомненно, что четырехчленная структура царства инков и соответствующих ритуалов отражала четырехчленность ритуалов, соотносимых со священным царем у всех народов, у которых засвидетельствован этот институт (Hocart, 1936; Hocart, 1950); для подтверждения этого по отношению к царству инков достаточно сравнить упомянутую легенду о четырех солнечных девах во дворце с четырехчленным дворцовым комплексом, каждая из четырех частей которого соотносилась с одной из жен царя и с одной из сторон света в Бирме (Lehman,

1967, стр. 23, примеч. 6). Но вместе с тем явная возможность соотношения четырех областей с двоичным делением всего царства инков на две половины, между которыми сохранялось типичное для дуальной организации соперничество (Rowe, 1946, стр. 256, 262—263), и объяснение этого двоичного деления как распространения на всю империю структуры родовых объединений Куско (Steward, Faron, 1959, стр. 126) позволяет предположить, что четырехчленные структуры у инков восходят к повторной дихотомии так же, как $8=2^3$ родов (ayllu) объясняются циклической (интеративной) дихотомией внутри дуальных половин. Но по мере развития техники (в частности, ирригационной и строительной) и экономических отношений архаические структуры в царстве инков были переосмыслены, благодаря их соотнесению с единым царем; характерно, что, хотя в ритуалах участвуют вожди обеих половин, никаких следов дуальности (двойного царствования) у самих царей-инков не обнаруживается. В этом смысле развитие структур, основанных на древних двоичных, у инков можно было бы считать доведением до конца тенденций, едва намеченных у таких племен, как восточные пуэбло.

В отдельных, еще достаточно прозрачных случаях царская власть хранит следы двоичных противопоставлений в двучленных и четырехчленных структурах. Деннет, первым открывший существование двоичной символической классификации в Африке (Dennett, 1896; ср. Иванов, 1968, стр. 282, примеч. 37), обнаружил у йоруба наложение друг на друга двух двоичных противопоставлений в четырехчленной структуре власти, соотносящей оба́, башоруна, балогуна и вдовствующую царицу Иялоде (Dennett, 1968), типологически соответствующую хеттской Тавананна в функции элемента дуальной системы власти. По другим данным, Иялоде связана с женской корпорацией торговок (Кочакова, 1968, стр. 104, где не были учтены выводы Деннета об Иялоде и поэтому описаны три из четырех элементов структуры), что позволяет указать для этого (пока еще наименее изученного) элемента структуры власти у йоруба значительное число типологических параллелей (ср. в древнеславянской системе III соотнесение женского начала с пряжей, воплощенное в образе Мокоши, и многочисленные балканские параллели; о таком же соотнесении в древнекитайской системе IX см. Granet, 1934, стр. 140 и др.). С четырехчленной структурой власти у йоруба соотнесены мифологические представления о 4 углах мира, 4 ветрах и т. п. (Dennett, 1962, стр. 65—70). Отметив вслед за Фробениусом (Frobenius, 1913) основополагающее значение этой четырехчленной классификации у йоруба, в основе своей социальной, Кассирер заметил, что она восходит к «основому различению «правого» и «левого» (Cassirer, 1925, стр. 112) и сравнил ее со сходными классификациями у зуньи и других народов мира, где выступают те же типологические схемы, универсальность которых была впервые выявлена в его труде.

Типологическое сопоставление с такими обществами, где (как в царстве инков и у йоруба) отчетливо видна связь двоичных противопоставлений и соотнесенной со священным царем четырехчленной социальной структуры, позволяет предположить подобную связь и в таких обществах, как древнеегипетское, типологическое сходство которого с древнеперуанским царством отмечалось многократно (ср. Золотарев, 1941). Наложение четырехчленной (диаметральной) структуры на концентрическую отражено в египетском письменном знаке для обозначения поселения, представляющего собой крест, вписанный в круг; в этом иероглифе обоснованно видели отображение социальной и пространственной структуры, сходной с описанным выше (Hocart, 1936, стр. 250; Томсон, 1959, стр. 51 и 70); аналогичные письменные знаки в ритуальной функции засвидетельствованы и в Южной Азии (Семека, 1958а и 1969, стр. 86). В Египте четырехчленная система засвидетельствована не только указанным иероглифом, но и церемонией «посвящения поля», во время которой царь обращался поочередно к четырем сторонам света, как в аналогичных древнекитайских ритуалах (Granet, 1934; Томсон, 1959, стр. 62 и 72—72) и буддийских ритуалах на Цейлоне (Семека, 1969, стр. 85), а также в церемониях обращения кацика к четырем сторонам света у пуэбло (Sebag, 1964). Лежащие в основе этой четырехчленной структуры двоичные соотношения в древнем Египте были выявлены Золотаревым (см. об этом Иванов, 1968в, стр. 281) и позднее независимо от него Фрэнкфортом, по словам которого «эта необыкновенная концепция выражала в политической форме глубоко укоренившуюся тенденцию египтян понимать мир дуалистическим образом в виде целого ряда парных противоположностей, сбалансированных в неизменяющемся равновесии. Вселенная в целом представлялась как «небо и земля». В этой концепции «земля», в свою очередь, понималась дуалистически, как «север» и «юг», «части Гора» и «части Сета», «две земли» или «два берега» (Нила)» (Frankfort, 1948, стр. 74, ср. Needham, 1968; Thausing, 1969, стр. 26, где предлагается сравнение египетской системы двоичных оппозиций с древнекитайской). Следует особенно подчеркнуть здесь наличие многократно применяемой (итеративной) дихотомии. В этой бинарной модели мира, сходной с описанными выше для более архаических коллективов (ср. Needham, 1968, стр. 988), «порядок» (Ma'at) понимался как равновесие (Thausing, 1969, стр. 27), т. е. как результат нейтрализации всех основных космических бинарных оппозиций. Как и в других подобных бинарных системах, противопоставление левой и правой стороны связывалось в древнем Египте соответственно с благоприятным и неблагоприятным (см. выше о типологии этой оппозиции) решением, в частности, судебным (Morenz, 1957, стр. 62—71). Как показал Фрэнкфорт, косвенный след двойного царствования может видеть не только в двоичной титулатуре фараона, но и в представлении о Ка — двойнике фараона (Frankfort, 1948, стр. 69; Gardiner, 1961).

В других древневосточных обществах следы двоичных противопоставлений, из которых развились четырехчленные структуры, соотносимые с царем, обнаружить значительно труднее, за исключением таких «периферийных» обществ, как хеттское, сохраняющее, по-видимому, в качестве архаизма противопоставление царя и Таванaнны — царицы, упомянутой выше в качестве параллели к Иялоде у йоруба (ср., в частности, о конфликте Таванaнны и царя, Werner, 1967, стр. 80). Отчетливо дуалистический характер носят такие хеттские ритуалы, как описание ритуального состязания между «людьми Хатти» (т. е. жителями хеттской столицы — Хаттуссаса) и «людьми Маса» (название города, см. Kümmel, 1967). В ритуале говорится о том, что все мужчины, способные носить оружие, делятся на две половины (хеттск. takšan 'половина'), и одна половина называется «люди Хатти», другая — «люди Маса». У людей Хатти бронзовое оружие, у людей Маса — оружие из тростника (бамбука), что можно объяснить на основании типологического сравнения с описанными выше австралийскими схемами ритуального обмена, при которых каждая из социальных групп отличается по характеру оружия (в том числе по материалу, из которого оно сделано). Ритуальное состязание двух дуальных половин в хеттском тексте заканчивается победой «людей Хатти», после чего пленника посвящают божеству (возможно, речь идет о жертвоприношении).

4.1. В древнем Китае праздник начала новой эры состоял в ритуальном поединке двух вождей, каждого из которых сопровождало по два помощника. Вожди «представляли две дополнительные группы, две половины общества» (Granet, 1934, стр. 106). Согласно гипотезе Гране, разделение общественной и хозяйственной деятельности «между двумя дополнительными группировками» (Granet, 1934, стр. 26, ср. стр. 144) легло в основу приведенной выше (система IX) древнекитайской системы противопоставлений инь-ян (см. выше о соотнесении гражданских и военных танцев с этой системой). Связь деления на инь и ян с древней дуально-экзогамной структурой с матрилинейным счетом родства может быть предположена на основании того, что «отец — ян; син же, инь по отношению к своему отцу, является ян по отношению к своим собственным детям» (Granet, 1934, стр. 145, прим. 1). Поэтому для подтверждения гипотезы Гране представляется возможным привести данные о существовании в Китае в иньскую эпоху (задолго до того, как появляются первые письменные данные о классификации инь-ян, относящиеся к IV в. до н. э.: J. Needham, 1956, стр. 273) дуально-экзогамной структуры, сопоставляемой с австралийскими системами четырех брачных классов, разделенных на две половины (Крюков, 1967).

В свете гипотезы Золотарева о связи близнечного мифа с дуальной организацией существенны также и данные о китайских бессмертных двойниках Ха и Хэ (Алексеев, 1966), которые еще Л. Я. Штернбергом были интерпретированы как близнечный

миф (Штернберг, 1927). Для сравнения с близнечным мифом в его обычной форме, засвидетельствованной, например, у зуньи, кроме уже приведенной выше параллели Возлюбленных близнецов зуньи и Фу-си и Нюй-ва, существен миф, по которому дети солнца, аналогичные Ха и Хэ, вышли из живота своей матери — трое слева (с востока) и трое справа (с запада), Granet, 1934, стр. 105. Из типологических параллелей ср. в особенности показательное называние божественных близнецов детьми (сыновьями) Солнца в индоевропейских традициях, в частности, балтийской (Ward, 1968). Все эти данные и другие, им аналогичные, позволяют предположить, что двоичная символическая классификация рядов противоположностей в древнекитайской философии, как и в древнегреческой — начиная с пифагорейцев (Томсон, 1959, стр. 65—67, 151—152, 249; Lloyd, 1966; Топоров, 1967а), восходит к «целостной» двоичной системе.

Структура древнекитайских ритуалов показывает пути образования четырехчленных структур из древних двоичных противоположений, как в древнекитайской и австралийских системах брачных классов. В этом отношении особенно показательны гадания на черепахах ввиду отмеченной выше взаимосвязи гаданий и классификации инь-ян. При гаданиях на черепахах различаются «6 категорий (или скорее, *три пары* категорий, а именно: верх и низ, левый и правый, а также — ян и инь)» (Granet, 1934, стр. 179, ср. выше о 6 детях солнца), благодаря чему пространство делится на четыре (двойных) области, т. е. имеет место последовательное применение дихотомии. Гражданские и военные танцы, соотнесенные с инь и ян (сравнимые с ритуалами фратрий мира и войны у племен с дуальной организацией), описываются в древнекитайском тексте, где с каждым из четырех направлений (сторон света) соотнесено по одному из четырех видов танца (Granet, 1934, стр. 162).

Во время древнекитайских ритуалов отчетливо раскрывались двоичные противопоставления, лежащие в основе четырехчленных структур пространства и времени. Руководители церемониальных групп «представляли чередующиеся и противоположные стороны, которые образуют Пространство и Время: они изображали Небо и Землю, Солнце и Луну, Юг и Лето, Зиму и Север, Весну и Восток, Запад и Осень» (Granet, 1934, стр. 134). Из подобных двоичных пар строится четырех- и пятичленная (где 5=4+1: четырехчленная структура с центром — царем посередине) китайская система соответствий между элементами (стихиями), цветами и другими символами. «Эквивалентности Низ : Север : Вода — Верх : Юг : Огонь — Левый : Восток : Дерево — Правый : Запад : Металл, являются основными данными китайской системы классификаций и соответствий» (Granet, 1934, стр. 172, прим. 1). Иерархия этой системы попарно соотнесенных символов внутри пятичленного ряда обнаруживается в серии формул, показывающих, какой элемент «сильнее» другого

или «уничтожает» другой (J. Needham, 1956, стр. 257—259; Eberhard, 1933, стр. 41 и след.), как в других традициях, где встречаются формулы, типологически точно совпадающие с древнекитайскими. Ср., с одной стороны, аналогии между древнекитайскими схемами «Порядка взаимного порождения» и «Порядка взаимного преобладания» и такими же построениями в Упанишадах, где указывается порядок следования элементов, и особенно у древнегреческих философов (ср. гераклитовское: Огонь живет земли смертью, и воздух живет огня смертью. . . и т. д.) и, с другой стороны, соответствия между всеми этими схемами и тем, что засвидетельствовало практически в недавней фольклорной традиции, в частности, славянской: «Добро же ты, огонь, / Нашла на тебя вода!» и т. п. (Иванов и Топоров, 1965, стр. 165).

Внутри этой классификационной системы четырехугольник сам по себе становится одним из элементов системы двоичных противопоставлений, соотносясь с землей и четом в отличие от круга, соотносимого с небом и нечетом, чему можно указать типологические параллели как в обществах с различием социальных рангов — Индии, Греции и Риме (Ivanov, 1971), так и в других неевропейских традициях (Сыркин и Топоров, 1968), например, в индонезийских противопоставлениях 5 — и 9 (—5+4) — членных систем по двоичным признакам.

Четырехугольник (или соотносимый с ним круг) образует горизонтальную композицию схемы мирового дерева, где выделяются четыре стороны и четыре угла, указывающие направления (страны света). По сторонам или углам могут находиться мировые деревья, мифологические персонажи (божества, персонификации стран света, в частности, ветры и т. п.). Представление об этой схеме могут дать ацтекские изображения, вписанные в квадрат, в котором каждая сторона (или угол) связаны с особой семантикой (см. Danzel, 1922, рис. 53, 54, 54; 1; Кнорозов, 1964, стр. 78; Кинжалов, стр. 278—279 и др.) или шаманские карты, четырехчастные бубны (С. Иванов, 1954, стр. 167—168, рис. 61, 1 и др.) и т. п. Разумеется, существуют и особые тексты (обычно ритуального характера), где описывается устройство подобных четырехугольных схем. Четырехугольная схема, являющаяся образом идеально устойчивой структуры, статической целостности (Edinger, 1964; Adler, 1960 и др.) естественным образом послужила моделью для многих *храмовых сооружений* (пирамида, зиккурат, пагода, церковь, чум и т. д.), стены которых ориентированы по странам света (характерный пример — схематический план Tenochtitlan'а в Мексике — квадрат, разделенный диагоналями на четыре части, в центре на кактусе — орел, пожирающий змею; см. Müller, 1958, стр. 478, рис. 3), а также для целых *поселений* (ср. «квадратные» поселения наряду с «круглыми», см. Müller, 1938; 1954; 1955; 1961; Bertling, 1954 и др.; ср. выше об аранта и виннебаго) или даже для представлений о форме земли, ср. в древнекитайском текста (J. Needham, 1956, стр. 268—269; Granet,

1951, стр. 101 и след.): «. . . Сказано, что *Небо кругло*, а *Земля квадратна*. Так ли это на самом деле? . . . Подойди поближе, и я расскажу тебе, что я узнал от Учителя. Он сказал, что *Дао Неба — кругл, а Дао Земли — квадратен. Квадратное* — темное, а *круглое* — светлое. . .», с чем соотносимы описания древнекитайского «Зала Судьбы» с четырехугольным основанием и круглой крышей. О мифологической и символической функции четырехугольных структур и их связях с другими системами см. Eliade, 1949а; 1949в; 1951; 1957; 1959; 1965 и др.

Следует особо отметить характерную для китайского общества и в последующий (чжоуский) период, как и для других типологических с ним сходных (Cassirer, 1925; ср. Forke, 1925; Hocart, 1936; Томсон, 1958 и 1959; Семека, 1968б, 1969, 1971) роль числа 4 в социальной жизни (4 основных социальных группы), мифологии и четырехчленной символической классификации (4 мировых эпохи, 4 стороны света и соответствующие им божества, цвета, времена года, элементы и т. п.), ритуала, где особенно существенна роль четырехугольника, ср. Granet, 1934, стр. 100 (Гране обращает особое внимание на роль числа 4). В исторических сочинениях этими соответствиями определялась характеристика периодов, каждая из следующих друг за другом эпох связывалась с одной «строкой» таблицы соответствий: при Ю-З «победила жизненная сила» дерева, более всего он почитал зеленый цвет, при Вэн-ване «победила жизненная сила огня», более всего он почитал красный цвет и т. п. (Го Мо-жо, 1961). Четыре поколения связаны с четырьмя рангами, чем объясняется структура китайской социальной иерархии эпохи Чжоу (Крюков, 1968). С этой вертикальной иерархической структурой древнекитайского общества чжоуской эпохи согласуются представления о четырехчленной структуре пространства, имеющего центр, соответствующий местонахождению царя (для иньской эпохи см. Крюков, 1970) и четырехчленной структуре времени, центр которого соответствует ритуальному пребыванию царя в центре царского храма. В китайской «великой модели» или «высоком плане» выступают «размещенные вокруг числа 5 (эмблемы места властелина и центра мира)» (Granet, 1934, стр. 174) числовые символы — «модель для расшифровки, образ, созданный из чисел, сам мир» (Granet, 1934, стр. 175). Эти представления о пространстве отражают «социальную организацию, отныне направленную к идеалу иерархии и относительной прочности. Понятие центра, значение которого указывает на это направление развития, далеко от примитивных представлений» (Granet, 1934, стр. 104). По мысли Гране, иерархическая упорядоченность пространства и времени, имеющих центр — царя, заменила сохраняющееся еще в мифах представление о пространстве, основанное на идеях противоположности и чередования (Granet, 1934, стр. 104, 145). Приведенной выше лемме Хокарта (см. выше о Фиджи и Тибете) отвечает применение инь и ян к Вождю и министру.

4.2. В качестве знаков иерархически упорядоченных социальных рангов в Китае выступает противопоставление черного и белого цветов, с одной стороны, желтого и синего, с другой (Крюков, 1968, стр. 203), т. е. двоичные противопоставления того же типа, которые ранее могли различать дуальные половины или фратрии. В чжоуском Китае иерархии социальных рангов (четырех основных и пятого, служившего как бы нейтральным фоном для четырех высших, ср. выше о символике, где 5=4+1) соответствовал иерархический ряд символов — животных, приносимых в жертву и поедаемых (Крюков, 1968, стр. 203): бык — баран — свинья — рыба — овощи (не животные, т. е. запрет пищи для низшего ранга), что типологически соответствует четырехчленным рядам животных в качестве ритуальных классификационных символов у многих народов Азии и Африки, например, у ланго (Hocart, 1936, стр. 54 и 251, прим. 21; Семека, 1971), и таким же рядам четырех растений, например, в Океании у тикопиа (см. выше).

Из других обществ, где уже имело место различение социальных рангов, особенно близкую аналогию чжоускому китайскому, помимо приводимого ниже древнеиндийского, представляет четырехчленный ряд жертвенных животных, завершаемый рыбой, у майя (Кнорозов, 1963, стр. 246). Эта символика социальных рангов строится на основе того же набора универсальных или конкретных символов, который ранее использовался и в обществах с двоичной или дуальной системой. Для обоснования гипотезы о том, что символика социальных рангов связана по происхождению с более древними двоичными классификационными символами, отметим, что число социальных рангов в тех обществах, где они возникают в наиболее архаичной форме, обычно соответствует числу брачных классов на более раннем этапе развития. Например, соответствие четырех брачных классов, объясняемых дуально-экзогенной схемой, в иньском Китае и четырех социальных рангов в чжоуском Китае. Ранги непосредственно соотнесены с поколениями, игравшими ранее существенную роль в схеме противопоставления брачных классов (ср. выше о противопоставлении поколений по символам ян — инь). В чжоуском Китае последовательно происходит снижение социального ранга (начиная с высшего — вана) от отца к сыну на протяжении четырех поколений, что соответствует четырем рангам (Крюков, 1968). С этим можно соотнести то, что в древнем Китае «только предки, принадлежавшие к *четырем* поколениям, непосредственно предшествующим поколению главы культа, имеют право на место, сохраняемое для них в домашнем храме. Там они представлены табличками, сохраняемыми в часовнях, расположенных по странам света и образующих квадрат» (Granet, 1934, стр. 111). После смерти главы культа табличка с именем его прапрадеда изымалась (т. е. стиралась из «оперативной памяти» коллектива), и его имя могло быть дано новому ребенку. Семейные имена обнаруживают

особую «добродетель», способную представать в четырех частных видах; это соответствует запасу из четырех имен, по которым различается четыре последовательных поколения (Granet, 1934, стр. 157, прим. 3).

В связи с такой ролью числа 4 следует отметить, что Леви-Стросс (Lévi-Strauss, 1968a) выделяет наличие 4 основных делений в качестве характеристики элементарных структур родства в отличие от более сложных систем типа омаха-кроу, где возможные брачные связи определяются путем вычеркивания всех уже использованных данными линиями связей, хранящихся в памяти коллектива; т. е. осуществляется поиск брака, содержащего наибольшее количество информации (ср. аналогичное отличие элементарных семиотических систем, основанных на запрещенных и разрешенных, и авангардистских систем, например, в искусстве с поиском наибольшего количества информации, предполагающем отсутствие повторения ранее сделанного, что обычно в фольклоре). В системах омаха-кроу возможности оказываются весьма разнообразными в отличие от жестко детерминированных систем архаичного типа. Оперативная память коллектива в таких системах должна обладать глубиной d 4, так как основным принципом структуры является накапливание статистических данных о браках, причем всякий раз выбирается такой партнер для брака, который принадлежит к брачному классу, несущему (в том статистическом смысле слова) наибольшее количество информации (т. е. отсутствующий среди хранящихся в памяти коллектива сведений об уже имевших место брачных связях между брачными классами). Поскольку вводится запрет на брак с женщиной (или мужчиной), входящих в группу, из которой какой-либо предок когда-либо (в пределах числа поколений, определяемого величиной d) брал себе супругу (или супруга), то число брачных классов (групп) в таких случаях всегда больше 4 (в отличие от архаичных дуальных структур типа австралийских или иньской китайской).

По аналогии с этим различием двух типов брачной организации можно предложить различие между элементарными системами социальных рангов, где их число обычно лежит в пределах от 3 (2+1) до 5 ($2^2$+1), и более сложными кастовыми системами с существенно большим числом социальных групп. Для элементарных систем социальных рангов типа чжоуской китайской предполагается их происхождение из такой системы брачных классов (или подобных им экзогамных социальных групп), в которую введен порядок (в математическом смысле слова) благодаря установлению правила эндогамии и/или гипергамии, по которому высший социальный ранг может давать жен низшему, и/или введению иерархических отношений дарения земли (Крюков, 1968, Hocart, 1952) (обозначается —, от высшего ранга 1 — к низшим), обложенных соответствующими повинностями (обозначается—, от низших рангов к высшим); одновременно могут быть установ-

лены аналогичные отношения по ритуальной чистот—начистоте:

```
            I          I
          II         II
        III        III
      IV
    V
```

Образование такой иерархической структуры (полностью или частично упорядоченного множества социальных рангов) из предшествующей структуры дуального типа, в том числе с итеративной (повторяющейся) дихотомией, дающей 4 брачных класса (социальных группы), можно описать посредством операции введения центра (высшего ранга) с последующим установлением односторонне ориентированного порядка дарений (жен и/или земель) и соответствующей нумерацией рангов по порядку:

```
    II         II————————I
III I V           III
    IV         ——————————
```

Понижение социального ранга в каждом следующем поколении связано с другой чертой, общей для систем брачных классов в обществах, где эти классы иерархически соподчинены, в частности, в Юго-Восточной и Южной Азии. Речь идет о правиле гипергамии, по которому высший социальный ранг дает жен низшему (Sperber, 1968, стр. 176—177; Leach, 1964; Dumont, 1966, стр. 153), что связано с асимметрией универсального противопоставления мужской — женский (Dumont, 1966, стр. 153; Li, 1967). Связь этого правила с происхождением рангов (каст) отражена и в соответствующих мифах, сохраняющих отчетливую двоичную структуру (Yalman, 1966, стр. 216 и 203; Yalman, 1967). Правило кросскузенных браков, само связываемое с дуальной организацией (Hocart, 1936, стр. 268; Lévi-Strauss, 1949, стр. 500), рассматривается с этой точки зрения, как «аспект кастового правила» на Цейлоне (Yalman, 1966, стр. 217; Yalman, 1967). Поэтому можно считать достаточно вероятным, что описываемые социальные структуры, характеризующиеся иерархией социальных рангов, возникают благодаря обусловленному социальными и экономическими причинами введению иерархии в системы брачных классов, подобные австралийским. Одновременно с этим происходит и реорганизация древней системы церемониального обмена женами, услугами и материальными благами, хотя ее следы пережиточно сохраняются достаточно долго. Для установления непосредственной связи между рассмотренным выше архаичным австралийским типом церемониального обмена материальными благами и иерархической (кастовой) организацией особенно существенно то, что в этой последней пережиточно сохраняется

закрепление определенного типа продуктов за тем или иным социальным слоем.

В Полинезии, где социальные ранги особенно явственно сохраняют следы своего происхождения из единиц, сходных с подразделениями дуальной организации (Hocart, 1950), внутри определенного социального слоя закреплялись некоторые типы одежды, украшений, циновки (ср. выше о роли циновок при церемониальном обмене в Австралии), пояса, браслеты, служившие отличительным знаком социального ранга (Sahlins, 1958); из архаичных параллелей можно отметить роль браслетов при церемониальном обмене Кула у папуасов (Бутинов, 1968, стр. 53—54).

4.3. Наиболее несомненным (и хорошо изученным за последние годы) свидетельством непосредственного продолжения в современной экономике стран Азии системы, восходящей к церемониальному обмену типа австралийского, является система jajmānī в Индии, до сих пор регулирующая экономические отношения внутри селения. Ритуальный аспект этой системы исторически очевиден из этимологии ее названия: хинди *jajmānī* образовано от *jajmān* 'патрон по отношению к тому, чьими услугами он пользуется' из древнеиндийского *yajātamana* 'заказывающий жертвоприношение для самого себя'. Вместе с тем ритуальный аспект системы до сих пор заставляет считать ее «целостной»: экономической и религиозной (знаковой) одновременно (Dumont, 1966, стр. 138, см. на стр. 128—142 подробное изложение современного состояния вопроса с библиографией; Ishvaran, 1966; Кудрявцев, 1971). Система jajmānī закрепляет социальное разделение труда и обмен услугами, приобретающими определенную стоимость в пределах этой системы, между разными кастами в пределах селения. Поэтому синтетический характер дара в индийской системе пережиточно сохраняется. Гипотеза о происхождении каст из ритуальных групп, соотносившихся с главой ритуала — священным царем (Hocart, 1936 и 1950), подтверждается благодаря тому, что несмотря на существенные преобразования, вызванные переосмыслением роли главы ритуала в Индии, соотношения между кастами до сих пор определяются основным противопоставлением (ритуально) *чистый* — (ритуально) *нечистый* (Dumont, 1966, стр. 51—90), на котором строятся и все ритуалы как в странах индийской культуры (Yalman, 1962, 1964 и 1967), так и в типологически сходных коллективах других частей света (Douglas, 1966), в том числе на древнем Востоке (например, у хеттов; ср. об «основном противопоставлении» в мифе — Cassirer, 1925, стр. 95—105). В соответствии с анализом, предложенным Дюмоном (Dumont, 1954), ритуал может описываться в терминах последовательного изменения признака *чистый* — *нечистый* на протяжении ритуала, так же как структура текста в современной лингвистике описывается в терминах изменения смысловых различительных признаков слов на протяжении текста. Сам по

себе предмет или человек не может быть раз навсегда определенно чистым или нечистым (как имя существительное не может быть всегда определенным или неопределенным), его чистота зависит от обстоятельств, потому что «мы имеем дело не с дихотомическим делением предметов, а с противопоставлением понятий» (Dumont, 1959, стр. 20), иначе говоря различаются на денотаты (экстенсионалы или значения), а концепты (интенсионалы или смыслы).

В Индии противопоставление социальных рангов (варн и каст) по признаку *чистый — нечистый* тесным образом связано с запретами на пищу и правилами принятия пищи, соотносимыми и с правилами бракосочетаний (Dumont, 1966, стр. 181 и сл.). Здесь отчетливо обнаруживается прямое продолжение тех правил, которыми регулировалось одновременно принятие пищи и заключение браков в архаичных обществах с символической классификацией (то, что социальная организация формируется путем запретов, налагаемых на биологические функции, задолго до современных антропологов поняли сами носители этих систем, например, индейцы племени хихкарьяна в Бразилии, говорящие, что они отличаются от животных тем, что у них есть запреты на пищу — Derbyshire, 1965). Указанному древнекитайскому иерархическому ряду приносимых в жертву и поедаемых животных в индийских брахманических текстах соответствует пятичленный ряд: человек — лошадь — бык — баран — козел, причем (судя по «Aitareya Brahmaṇa», 6, 8) можно было употреблять в пищу только мясо трех последних жертвенных животных. Если в чжоуском Китае овощи соотносились с низшим социальным рангом, то в Индии из-за связывания предания мяса с жертвоприношениями вегетарианство стало ритуальной обязанностью высших рангов (Alsdorf, 1962). Но первоначальные истоки древнекитайской и древнеиндийской иерархий представляются достаточно близкими друг к другу: для их реконструкции существенно противопоставление 'растительная пища' — 'мясная пища' в таких системах, как пуэбло (см. система XII, табл. 2).

Участие в противопоставлениях индийских варн (древнейших социальных рангов, самое название которых *varṇa* означает цвет, что подтверждают приведенные выше доводы о цветовой символике рангов, ср. Lévi-Strauss, 1949; Benveniste, 1969a, стр. 279; Ivanov, 1971) древнего двоичного признака 'день' — 'ночь' видно из ритуала принесения в жертву коня aśvamedha, во время которого (по данным Śatapatha Brahmana, XIII, 1, 5) два человека играют на лютне: один из них, принадлежащий к варне брахманов, играет днем, другой, принадлежащий к варне кшатриев, играет ночью (ср. Dumont, 1966, стр. 353). Различия между четырьмя варнами выводятся из более древних двоичных противопоставлений типа брахманы — кшатрии (Dumont, 1966, стр. 94, ср. об общеиндоевропейских истоках Benveniste, 1969a).

Наиболее очевидным примером сохранения в кастовой организации Южной Индии следов более древней системы двоичных

противопоставлений является деление на касты левой и правой руки (Hocart, 1950; Dumont, 1966, стр. 11 и прим. 35d), отчасти сходное с упоминавшимися выше восточно-пакистанскими данными (Lindenbaum, 1968). Поскольку для южноиндийского деления на левые и правые касты предполагается соотнесение каст с царем, справа и слева от которого располагались касты и помощники царя (Dumont, 1966, стр. 111, прим. 35d), вся эта структура объясняется приведенной выше леммой Хокарта, объясняющей результаты наложения друг на друга противопоставлений левый — правый, внешний — внутренний (ср. выше о Тибете и Фиджи). Наиболее близкую аналогию к южноиндийскому делению каст по этому двоичному признаку представляет противопоставление 'правого крыла' (baraγunγar) и 'левого крыла' (dzegöngar, откуда Джунгария), соотнесенных (как западное и восточное) с центром у монголов (Владимирцов, 1934, стр. 135; Стратанович и Эрдниев, 1967). Представляется бесспорным отражение того же принципа и в делении загонщиков на правое (западное, «белое») крыло и левое (восточное, «черное») крыло в бурятской облавной охоте, где несомненным является соотнесение с мифологической двоичной классификацией (Золотарев, 1941, стр. 233—234; Иванов и Топоров, 1965, стр. 198—199 и 209). Двучленное противопоставление 'левый'—'правый' связано с противопоставлением солнце — луна и с двоичным царствованием: хан ведал левым крылом монгольского народа, царевич — джинонг, «один из ближайших родственников монгольского хана, является его соправителем, Цезарем при Августе, и ведает правым крылом (baraγunγar) монгольского народа. По рассказу Senang secen'а, один монгольский царевич так охарактеризовал хана и джинонга: На синеве вверху солнце и луна, / На земле внизу хан и джинонг» (Владимирцов, 1934, стр. 143).

Соотнесение правого помощника царя, в частности, наследника, с армией встречается и в Южной Азии. На Цейлоне отношения между Солнечной и Лунной династией объясняются, видимо, из тех же первоначальных соотношений, что и цитированный монгольский текст, ср. выше о типологии противопоставления 'Солнце — Луна'

На Цейлоне и в Юго-Восточной Азии наряду с четырехчленными системами типа древнеиндийских сохранились двучленные, изученные в свое время Хокартом (Hocart, 1936 и 1950, ср. Иванов, 1968в, стр. 283; Yalman, 1966; Семека, 1969). Хокарт считал двучленные системы более архаичными, а сосуществование двучленной и четырехчленной систем объяснял распространением четырехчленной системы с северо-запада; наоборот, двучленную систему пробовали (без достаточных на то оснований) объяснить индийским влиянием на Юго-Восточную Азию (Heine von Geldern, 1930; Bosch, 1960). Иногда такие двучленные системы, как например, современный цейлонский миф о богине Паттини и боге Паланга, противопоставляющихся по признакам женский — муж-

ской, верхний — нижний с характерной инверсией последнего отношения (Wirtz, 1954, стр. 13; Yalman, 1966), засвидетельствованы рядом с четырехчленными ритуалами, явно им родственными, как царский праздник в Канди перахера (Е. С. Семека, 1971), во время которого священное дерево делилось на четыре части, соотносящиеся с четырьмя храмами, ориентированными по сторонам света. В кандийском ритуале верхняя часть дерева посвящалась богине Паттини (Pieris, 1956), с которой соотнесена верхушка дерева в двучленном мифе. Четырехчленная структура здесь явно соотнесена с царем как центром ритуала по указанной выше закономерности, подтверждаемой и древнеиндийскими ритуалами, где с каждым из четырех священных мировых деревьев соотносилась одна из четырех социальных групп (варн) и один из богов; во время уже упоминавшегося древнеиндийского праздника ašvamedha с каждой из четырех социальных групп соотносилась одна из четырех жен царя, как у инков и в Бирме, ср. выше.

4.4. Двоичные системы, засвидетельствованные современными этнографическими описаниями, могут быть в некоторых отношениях древнее четырехчленных, в конечном счете развившихся из двучленных, хотя отношения между ними никак нельзя считать прямолинейными. В частности, едва ли можно считать более архаическими цейлонские дуалистические предания о Будде и его противнике в перекрестном кузене Маре (Yalman, 1962, стр. 414 и 1964, стр. 130) по сравнению с четырехчленными буддийскими структурами, о которых речь шла выше. То, что Будда и Мара являются перекрестными кузенами, явно соответствует кросс-кузенной системе браков, принятой на Цейлоне и связываемой с дуальной организацией (Hocart, 1936, стр. 268; Lévi-Strauss, 1949, стр. 500; Семека, 1969, стр. 8; Yalman, 1966, стр.217).

Внутри буддизма речь здесь может идти о таком типологически частом случае, когда дуалистическое противопоставление благого и злого начала вторично возникает на почве субстратных религиозных представлений в одном из ответвлений монотеистической религии при ее распространении. Но подобно тому, как в манихействе (и иногда с ним связываемом богомильстве) за вторичными по отношению к христианству наслоениями (типологически, однако, более близкими к дохристианскому дуализму кумранских памятников, ср. выше) проступает более старая традиция зороастризма, и в рассматриваемом дуалистическом мифе о Будде и Маре можно увидеть следы более древних добуддийских верований. Соотнесение Мары, воплощавшего в этом мифе смерть, с югом (Witz, 1954), позволяет предположить в соответствии со структурным подходом к синкретизму буддийских верований (Ames, 1964), что Мара здесь замещает древнеиндийского бога смерти Яму, соотнесенного с югом (такое наложение друг на друга двоичных противопоставлений север — юг и жизнь — смерть отвечает отрицательной роли юга во многих упоминавшихся выше системах) см. Yalman, 1959. Сам Яма в этой функции яв-

ляется результатом развития древнеиндийского *yama* '(божественный) близнец' (см. RU, X, 12, 6), родственного авестийскому *Yima*, тоже соотносившемуся с югом («Vidēvdat», II, 10).

О древности связи данного индоевропейского термина с близнечным космогоническим мифом свидетельствует совпадение авестийского текста («Yasna», XXX, 3), где говорится о двух духах-близнецах (yəmā), обнаруживших себя в «самом начале» (paouruyē), с теми контекстами, в которых в «Эдде» выступает великан Ymir, сопоставляемый с древнеиндийским Yama (ср. Ström, 1967). Как и авестийские 'два близнеца', Ymir появляется в самом начале («Vǫluspá», 3, 1—8) Ár var alda þat er Ymir bygdi 'То было правремя, когда жил Имир' (ср. 'самое начальное мифическое время', 'Urzeit', Schmitt, 1967, стр. 204; Мелетинский, 1968, стр. 83—86 и 230). Это правремя в том же тексте дальше описывается как время, когда не было еще ни земли, ни неба, ни песка, ни моря. Связь Имира с двумя противоположными началами, образующими двоичные противопоставления, подтверждается мифом о его возникновении благодаря взаимодействию огня и льда (ср. выше о противоположности лед — солнце у пуэбло), ср. Топоров, 1971, стр. 22, о роли Имира для сотворения материальных элементов мира. Принесение его в жертву в начале творения (Мелетинский, 1967, стр. 190) также находит параллель в «Авесте», где отец Йимы (Ямы) — Вивасмант — первый приноситель жертвы, а самого Йиму распиливают пополам. Восстановление на основании этих соответствий между индо-иранской и древнегерманскими традициями общеиндоевропейского имени 'близнеца', в частности, мифологического, подтверждается другими данными о индоевропейском близнечном мифе (Иванов, 1972в; Ward, 1968), а также такими языковыми доводами, как употребление родственного латышского *jumis* в значении 'полевое божество' и 'двойчатка, две сросшихся воедино вещи' (в качестве типологической параллели можно привести *tai ruarua* 'близнечные (*ruarua* от *rua* 'два') плоды хлебного дерева' в песне, записанной на Фиджи близ тех мест, где сохранился и миф о близнечных духах, Hocart, 1952, стр. 76, строфа V, строка 3, и стр. 78 и 80—81). Судя по данным сравнительно-исторического языкознания ведийское yama и авестийское *yima* (*yəma*) первоначально означали одного из близнецов, позднее в Авесте» («Yast» 19, 34) того, который имеет *duž, mānah* 'злое побуждение духа' (Schmitt, 1967, § 204, стр. 118). Поскольку для пар типа авестийского *duž. manah* (древнеиндийское *dur. manas*) — *hu. manah* 'доброе побуждение духа', образующих двоичное противопоставление, можно указать точные соответствия в других древних индоевропейских языках, в частности древнегреческое δυσμενής 'злонамеренный' (уже у Гомера: Γ 152, Π 121, также δυσμενέων 'враждебный', 'злобный' β 72), Εὐμένης, микенское греческое *e-u-me-ne* (Schmitt, 1967, § 208, стр. 118), гомеровское εὐμενένης 'благомыслящий' (ς 185), сравнительно-историческое языкознание заставляет отодвинуть очень далеко

вглубь (к эпохе греческо-индо-иранской диалектной общности) происхождение тех языковых противопоставлений, которые в поздних частях «Авесты» были потом переосмыслены в духе зороастрийского дуализма (архаизмами с типологической точки зрения являются в «Авесте» и такие атрибуты, как, например, бобр в роли священного животного Анахиты, см. выше о связи бобра с Хоседем у кетов, аналогичную ритуальную роль бобра у славян, Иванов, Топоров, 1965, стр. 80, прим. 51, и у монтанье, Аверкиева, 1968, стр. 92).

4.5. При том, что еще остается дискуссионным вопрос о возможности возведения древнегреческой двоичной классификации, представленной в разных вариантах ранних натурфилософских систем (Lloyd, 1966; Топоров, 1967а), как и близнечного мифа, к архаическим истокам, — нет сомнения в двух отношениях. Во-первых, в том, что своими истоками и, вероятно, некоторыми конкретными воплощениями сам этот принцип коренится в особенностях архаического мышления. Во-вторых, в том, что наиболее развитые и модифицированные варианты двоичных классификаций, несущие уже на себе след индивидуального авторства, использовались уже для решения новых (натурфилософских, «преднаучных», а затем — отчасти — и научных) задач. Поэтому некоторые из наиболее известных образцов таких классификаций заслуживают упоминания в этой работе (см. системы XIVa, b, c, d, табл. 2). Ср. Аристотель «Метафизика» 15: «Во всяком случае и у них, по-видимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей, и в качестве их состояний и свойств, а элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй определенным; единое состоит у них из того и другого, оно является и четным, и нечетным; число [образуется] из единого, а [различные] числа, как было сказано, это вся Вселенная. Другие из этих же мыслителей принимают десять начал, идущих [каждый раз] в одном ряду — предел и беспредельное, нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и дурное, четырехугольное и разностороннее. . . Пифагорейцы указали и сколько противоположностей, и какие они. И в том и в другом случае мы, следовательно, узнаем, что противоположности суть начала вещей. . .; по их словам, из этих элементов, как из внутри находящихся частей, составлена и образована сущность».

Особенно существенно, что в ряде систем такого типа (особенно у Гераклита) архаический принцип двоичной классификации не только получает дальнейшее развитие (значительное увеличение числа противопоставлений), но и еще более обобщается, становясь уже, по сути дела, приемом описания, в том или ином отношении близкого к научному. Ср. появление таких противопоставлений, как это — то, общее — частное, целое — нецелое, подобное — противоположное, присутствие — отсутствие, соеди-

нение — разъединение, предвосхищение одного из основных противоположений метаязыка фонологии (согласный — гласный) и т. п. Интересно, что сходное направление развития начального фонда противопоставлений, используемых при двоичной классификации, наблюдается и в ряде других традиций, которые засвидетельствовали переход от мифопоэтических к раннонаучным описаниям.

# ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Абрамић, 1940 — *М. Абрамић.* Нови вотивни рељефи окоњених божанства из Далмације. «Hoffilerov zbornik». Zagreb, 1940.

Аверкиева, 1966 — *Ю. П. Аверкиева.* Род и община у алгонкинов и атапасков Американского Севера. «Разложение родового строя и формирование классового общества». М., 1968.

Агапитов и Хангалов, 1883 — *Н. И. Агапитов и М. Н. Хангалов.* Шаманство бурят Иркутской губернии. ИВСОРГО, XIV, 1—2. Иркутск, 1883.

Аджинджал, 1968 — *И. А. Аджинджал.* Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.

Адрианова-Перетц, 1966 — *В. П. Адрианова-Перетц.* Фразеология и лексика «Слова о Полку Игореве». «Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла». М.—Л., I, 1966.

Адрианова-Перетц, 1968 — *В. П. Адрианова-Перетц.* «Слово о Полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков». Л., 1968.

Алексеев, 1958 — *В. М. Алексеев.* В старом Китае. М., 1958.

Алексеев, 1966 — *В. М. Алексеев.* Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатства. — В кн.: В. М. Алексеев. Китайская народная картина. М., 1966.

Алексеенко, 1967 — *Е. А. Алексеенко.* Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967.

Алпатов, 1956 — *М. В. Алпатов.* Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси. «Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы», XII. Л., 1956.

Алешковский, 1964 — *М. Х. Алешковский.* Парные погребения в русских курганах XI—XIII вв. «Тезисы докладов». Эрмитаж. Л., 1964.

Амусин, 1971 — Тексты Кумрана, вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. М., 1971.

Ангелов, 1911 — *Б. Ангелов.* Самовили в българската народна поезия. «Изв. на Семинара по славянска филология», III. София, 1911.

Аничков, 1803, 1905 — *Е. В. Аничков.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. I—II. — Сб. ОРЯС, т. 74, № 2, т. 78, № 5. СПб., 1903, 1905.

Аничков, 1914 — *Е. В. Аничков.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.

Антонијевић, 1971 — *Д. Антонијевић.* Алексиначко Поморавље. Београд, 1971.

Антонова—Мнева, 1963 — *В. И. Антонова, Н. Е. Мнева.* Каталог древнерусской живописи, т. 1. М., 1963.

Антонович—Драгоманов, 1874 — «Исторические песни малорусского народа» с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова, т. I. Киев, 1874.

Арнаудов, 1969 — *М. Арнаудов.* Очерци по болгарския фолклор, I—II. София, 1969.

Арнаулов, 1971 — *М. Арнаудов.* Студии връху българските обреди и легенди. София, 1971.

Афанасьев, 1851 — *А. Н. Афанасьев.* Ведун и ведьма. М., 1851.

Афанасьев, 1865—1869 — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу, т. I—III. М., 1865—1869.

Афанасьев — А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки, т. 1—3. М., 1957.
Банзаров, 1891 — *Д. Банзаров.* Черная вера или шаманство у монголов. СПб., 1891.
Бараг, 1963 — *Л. Г. Бараг.* «Асілкі» белорусских сказок и преданий. «Русский фольклор», VIII. М.—Л., 1963.
Барсов, 1867 — *Е. В. Барсов.* Черты из психологии оятчан. «Олонецкие Губернские Ведомости», 1867, № 32.
Барсов, 1878 — *Е. В. Барсов.* Критические заметки об историческом и художественном значении «Слова о полку Игореве». «Вестник Европы», 1878. окт.
Бахтин, 1963 — *М. М. Бахтин.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
Бахтин, 1965 — *М. М. Бахтин.* Франсуа Рабле и народная культура Ренессанса и Средневековья. М., 1965.
Беларуска-рускі слоўник, 1962 — Беларуска-рускі слоўнік. Пад рэд. К. К. Крапівы. Масква, 1962.
Беларускі эпас, 1959 — Беларускі эпас. Под ред. П. Ф. Глебкі і І. В. Гутарова. Мінск, 1959.
Бел. сб. I, 1—2 — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Т. 1. — Губерния Могилевская. Вып. 1, 2. Песни, пословицы, загадки. Киев, 1885.
Бел. сб. I, 3 — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Т. 1. — Губерния Могилевская, вып. 3. Сказки. Витебск, 1887.
Бел. сб. IV — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
Бел. сб. V — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1894.
Бел. сб. VIII — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Вып. 8. Витебск, 1912.
Беляева, 1973 — *О. П. Беляева.* Словарь говоров Соликамского района Пермской области. Пермь, 1973.
Бессонов, 1871 — Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта, издал П. Бессонов. М., 1871.
Билинкис, Туровский, 1968 — *М. Я. Билинкис, А. М. Туровский.* Об одном герметическом тексте. — «Σημειωτική. III Летняя школа по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1968.
Бірыла, 1969 — *М. В. Бірыла.* Беларуская антрапанімія. Мінск, 1969.
Богатырев, 1934 — *П. Г. Богатырев.* «Полазник» у южных славян, мадьяр, словаков, поляков, украинцев. «Lud Słowiański», t. III, zesz. 1. B (etnografija), zesz. 2. Kraków, 1934.
Богатырев, 1971 — *П. Г. Богатырев.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
Богданович, 1895 — *А. Е. Богданович.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродна, 1895.
Богишић, 1878 — *В. Богишић.* Народни пјесме из старих највише приморских записа. «Гласник Српског Ученог Друштва». II. Београд, 1878.
Богословский, 1927 — *П. С. Богословский.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. (По этнографической литературе и рукописным материалам Русск. Геогр. О-ва). «Пермский краеведческий сборник», вып. III. Пермь, 1927.
Брайант, 1953 — *А. Т. Брайант.* Зулусский народ до прихода европейцев. М., 1953.
Булгаковский, 1890 — *Д. Г. Булгаковский.* Пинчуки. «Этнографический сборник. Записки РГО», т. XIII, № 3, 1890.
Буслаев, 1861 — *Ф. Буслаев.* Русская народная поэзия. СПб., 1861.
Бълг. нар. твор. V — Българско народно творчество в дванадесет тома, 5. Обредни песни, София, 1962 г.
Бялькевіч, 1970 — *К. Бялькевіч.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск, 1970.
Вайнштейн, 1961 — *С. И. Вайнштейн.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Васиљевић, 1894 — *А. Васиљевић*. Како се у Сврљигу мисли о змајевима. «Босанска Вила». IX. Сарајево, 1894.
Василевич, 1969 — *Г. М. Василевич*. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII—начало XX в.). Л., 1969.
Васильев, 1970 — *Л. С. Васильев*. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
Вейль, 1952 — *Герман Вейль*. Симметрия. М., 1968.
Веселовский, 1881 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. «Сборник отделения русского языка и словесности», т. 21, № 2. СПб., 1881.
Владимиров, 1896 — *П. В. Владимиров*. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896.
Владимирцов, 1934 — *Ю. Я. Вла имирцов*. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
Вологодск, 1965 — Народное устно-поэтическое творчество Вологодского края. Сказки, песни, частушки. Вологда, 1965.
Волчок, 1972 — *Б. Я. Волчок*. Протоиндийские параллели к мифу о Сканде. «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов». II. «Proto-Indica». М., 1972.
Вольтер, 1890 — *Э. А. Вольтер*. Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии, ч. 1. СПб., 1890.
Воронин, 1949 — *Н. Н. Воронин*. Раскопки в Ярославле. «Материалы и исследования по археологии древнерусских городов», т. 1. М.—Л., 1949.
Воронин, 1960 — *Н. Н. Воронин*. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. «Краеведческие записки Государственного Ярославо-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника», вып. 4. Ярославль, 1960.
Вук Караџић — *Вук Караџић*. Српске народне пјесме, књ. 1—4. Београд, 1953—1958.
Вулић, 1925 — *Н. Вулић*. Трачки коњаник. «Глас. С. Акад.» CXIV. Београд, 1925.
Вулић, 1941—1948 — *Н. Вулић*. Трачки коњаник и друге иконе из античког доба. «Споменик С. Акад. Наука». XCVIII. Београд, 1941—1948.
Выпісы, 1925 — «Выпісы з беларускае літаратуры. Частка першая. 1. Вусная народная творчасць. 2. Старадаўнае пісьменства». Улажылі: М. Гарэцкі, Ул. Дзяржынскі, П. Каравай. М.—Л., 1925.
Гальковский, 1913 — *Н. Гальковский*. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. II. Древнерусские слова и поучения, направленные против язычества в народе. «Записки Императорского Московского археологического института». XVIII. М., 1913.
Георгиев, 1957 — *В. Георгиев*. Тракийският език. София, 1957.
Георгиева, 1970 — *И. Георгиева*. За произхода на един народен празник. — «Изследвания в чест на академик Михаил Арнаудов». София, 1970.
Герценберг, 1972 — *Л. Г. Герценберг*. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.
Гиндин, 1967 — *Л. А. Гиндин*. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова. Фрагмент индоевропейской ономастики. М., 1967.
Гинчев, 1892 — *С. Гинчев*. Герман или Скала-Ян. — СбНУ, т. VIII, 1892.
Гиоргадзе, 1973 — *Г. Г. Гиоргадзе*. Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства. Тбилиси, 1973.
Головацкий, 1878 — *Я. Головацкий*. Песни Галицкой и Угорской Руси, I—IV. М., 1878.
Голубинский, 1904 — *Е. Е. Голубинский*. История русской церкви, т. I 2-я половина тома. М., 1904.
Го Мо-жо, 1961 — *Го Мо-жо*. Философы древнего Китая. М.
Горохов, 1883 — *Н. Горохов*. Материалы для изучения шаманс[illegible] ИВСОРГО, XIII, 3. Иркутск, 1883.
Гринченко, I—IV. — *Б. Д. Гринченко*. Сл[illegible] [illegible]о языка. Киев, 1908.

Грюнберг, 1971 — *А. Я. Грюнберг.* Нуристан. Этнографические и лингвистические заметки. «Страны и народы Востока». Вып. X. Средняя и Центральная Азия. М., 1971.
Гура, 1972 — *А. В. Гура.* Терминология севернорусского свадебного обряда. Дипломная работа (МГУ). М., 1972.
Гуревич, 1947 — *Ф. Д. Гуревич.* Украшения со звериными головами из прибалтийских могильников. «Краткие Сообщения Института истории материальной культуры». XV. 1947.
Гуревич, 1962 — *Ф. Д. Гуревич.* Древности белорусского Понеманья. М.—Л., 1962.
Гурина, 1967 — *Н. Н. Гурина.* Из истории древних племен западных областей. М., 1967.
Давиденков, 1947 — *С. Н. Давиденков.* Эволюционно-генетические проблемы в неврологии. Л., 1947.
Даль, I⁴—IV⁴ — Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля, 4 изд. Г—К. СПб. — М., 1914.
Дембовецкий, 1882 — *А. С. Дембовецкий.* Опыт описания Могилевской губернии. Могилев, 1882, 1.
Дечев, 1945 — *Д. Дечев.* Тракийскиият херос като бог ловец. Спис. БАН, т. LXX, клон ист.-филол. XXXIII, 1945.
Дечев, 1952 — *Д. Дечев.* Характеристика на тракийския език. София, 1952.
Джанашиа, 1960 — *И. С. Джанашиа.* Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
Дмитриев, 1869 — *М. А. Дмитриев.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северно-Западного края. Вильна, 1869.
Добровольский, 1891—1903 — *В. Н. Добровольский.* Смоленский этнографический сборник, I—IV. СПб., 1891—1903.
Добротворский, 1875 — *М. М. Добротворский.* Айнско-русский словарь. Казань, 1875.
Довнар-Запольский, 1895 — *М. В. Довнар-Запольский.* Песни пинчуков. «Белорусское Полесье», вып. 1. Киев, 1895.
Довнар-Запольский, 1909а — *М. В. Довнар-Запольский.* Свадебные песни пинчуков. Киев, 1909.
Драгоманов, 1876 — *М. Драгоманов.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
Древлянский, 1846 — *Древлянский.* Белорусские народные предания. — ЖМНПр. 1846 г. Прибавление, кн. 1.
Древнее поселение, 1970 — Древнее поселение в Подмосковье. М., 1970.
Древнетюркский словарь, 1969 — «Древнетюркский словарь». Под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова, Э. Р. Тенишева, А. М. Щербака. Л., 1969.
Дульзон, 1965 — *А. П. Дульзон.* Кетские сказки. Томск, 1965.
Дульзон, 1972 — *А. П. Дульзон.* Сказки народов сибирского Севера. I. Томск, 1972.
Дьяконов, 1961 — «Эпос о Гильгамеше («все видевшем)», перев. И. М. Дьяконова. М.—Л., 1961.
Дякович, 1902 — *Б. Дякович.* Караагачкият тракийски конник. — Периодич. спис. на Бълг. книж. др-во. LXII, 1902.
Елизаренкова—Топоров, 1970 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы. «Σημειωτική. Тезисы докладов Летней школы по вторичным моделирующим системам». 4. Тарту. 1970, стр. 40—46.
Еремин, 1944 — *И. П. Еремин.* «Слово о полку Игореве» (к вопросу о его жанровой природе). «Ученые записки ЛГУ», серия фил. наук, вып. 9. Л., 1944.
Ефименко, 1869 — *П. С. Ефименко.* О Яриле, языческом божестве русских славян. СПб., 1869.
Живанчевич, 1970 — *В. Живанчевич.* «Волос-Велес» — славянское божество териоморфного происхождения. «VII Международный Конгресс антропологических и этнографических наук», т. VIII, М., 1970.

Загадкі, 1972 — «Загадкі» (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1972.
Закревский, 1878 — *Н. Закревский.* Описание Киева. М., 1868.
Зарубин, 1960 — *И. И. Зарубин.* Шугнанские тексты и словарь. М.—Л., 1960.
Зеленин, 1914 — *Д. К. Зеленин.* Великорусские сказки Пермской губернии. 1914.
Зеленин, 1914а — *Д. К. Зеленин.* Описание рукописей ученого архива Русского географического общества, вып. 1. Пг., 1914.
Зеленин, 1916 — *Д. К. Зеленин.* Очерки русской мифологии, вып. 1. Пг., 1916.
Зеленин, II 1930 — *Д. К. Зеленин.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, т. II. М.—Л., 1930.
Зеленин, 1933 — *Д. К. Зеленин.* Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов. «Известия АН СССР. Отделение общественных наук». 1933, № 6.
Зеленин, 1937 — *Д. К. Зеленин.* Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.
Земцовский, 1973 — *И. И. Земцовский.* Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских. «Советская этнография», 1973, № 1.
Зечевић, 1963 — *С. Зечевић.* Десна и лева страна у српском народном веровању. «Гласник Етнографског Музеја». XXVI. Београд, 1963.
Золотарев, 1964 — *А. М. Золотарев.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
Зухба, 1970 — *С. М. Зухба.* Абхазская народная сказка. Тбилиси, 1970.
И. Иванов, 1903 — *И. Иванов.* Культ Перуна у южных славян. «Известия отделения русского языка и словесности Академии наук». 1903, т. VIII, кн. 4.
Иванов, 1907 — *П. В. Иванов.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Сб. Харьковского Историко-филологического общества. XVII. Харьков, 1907.
Иванов, 1958 — *В. В. Иванов.* К этимологии балтийского и славянского названий бога грома. — ВСЯ, вып. 8. М., 1958.
Иванов, 1965 — *В. В. Иванов.* Общеиндоевропейская, анатолийская и праславянская языковые системы. М., 1965.
Иванов, 1968а — *В. В. Иванов.* Лингвистика и гуманитарные проблемы семантики. «Известия Академии наук СССР. Серия языка и литературы», т. XXVII, 1968, № 3.
Иванов, 1968б — *В. В. Иванов.* Лингвистика и семиотика. «Международный конгресс по научной информации. Рефераты докладов». М., 1968.
Иванов, 1968в — *В. В. Иванов.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рец. на кн.: *А. М. Золотарев.* Родовой строй и первобытная мифология). «Советская археология», 1968, № 4.
Иванов, 1968г — *В. В. Иванов.* Об асимметричности универсальных семиотических оппозиций. «Σημειωτηκή. III. Летняя школа по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1968.
Иванов, 1969 — *В. В. Иванов.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. «Труды по знаковым системам», IV. Тарту, 1969.
Иванов, 1971 — *В. В. Иванов.* Об одной параллели к гоголевскому Вию. «Труды по знаковым системам». VI (Ученые записки Тартуского Государственного университета, вып. 284). Тарту, 1971.
Иванов, 1972а — *В. В. Иванов.* Семантическая категория 'малости' — 'величины' в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира. «Африканское языкознание». М., 1972.
Иванов, 1972б — *В. В. Иванов.* Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. «Происхождение искусства». Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1972.

Иванов, 1972в — *В. В. Иванов.* Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках. «Балто-славянский сборник». М., 1972.

Иванов, 1972г — *В. В. Иванов.* К происхождению микенского греческого *wa-na-ka.* «Первый симпозиум по балканскому языкознанию. Античная балканистика». М., 1972.

Иванов, 1973 — *В. В. Иванов.* Разыскания в области анатолийского языкознания. 1а—2а. «Этимология. 1971». М., 1973.

Иванов, 1973 — В. В. Иванов. Категория 'видимого' и 'невидимого' в тексте. Еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому Вию. «Structure of Texts and Semiotics of Culture». The Hague—Paris, 1973.

Иванов, 1954 — *Й. Иванов.* Българските народни песни. София, 1959.

С. Иванов, 1954 — *С. В. Иванов.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М.—Л., 1954.

Иванов и Топоров, 1962 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* К вопросу о реконструкции кетского эпоса и его мифологических основ. «Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. Тезисы докладов». М., 1962.

Иванов и Топоров, 1963 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* К реконструкции [illegible]нского текста. «Славянское языкознание». М., 1963.

Ива[illegible]поров, 1965 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языко[illegible]елирующие семиотические системы. М., 1965.

Ива[illegible]поров, 1965а — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* К описанию некоторых кетских семиотических систем. «Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 181. «Труды по знаковым системам», т. 2, 1965.

Иванов и Топоров, 1969 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Комментарий к описанию кетской мифологии. «Кетский сборник. Мифология. Этнография. Тексты». М., 1969.

Иванов и Топоров, 1970 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). «Sign. Language. Culture». The Hague—Paris, 1970.

Иванов и Топоров, 1973 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Проблема достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. «Труды по знаковым системам», VI. Тарту, 1973.

Игры — «Игры народов СССР». Сборник материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Гернгросс, В. С. Ковалевой и Е. И. Степановой. М.—Л., 1933.

Исаченко, 1957 — *А. В. Исаченко. Morské oko* 'небольшое горное озеро'. «Езиковедске изследвания в чест на академик Стефан Младенов», София, 1957.

Иллич-Свитыч, 1971 — *В. М. Иллич-Свитыч.* Опыт сравнения ностратических языков. М., 1971.

Кабо, 1969 — *В. Р. Кабо.* Происхождение и ранняя культура аборигенов Австралии. М., 1969.

Кагаров, 1918 — *Е. Г. Кагаров.* Религия древних славян. М., 1918.

Каравелов, 1861 — *И. Каравелов.* Памятники народные. Кн. 1. М., 1861.

Карский, 1916 — *Е. Ф. Карский.* Белорусы, т. III. М., 1916.

Качановский, 1882 — *В. Качановский.* Памятники болгарского народного творчества. Сборник западно-болгарских песен. СПб., 1882.

Килимник, 1962 — *С. Килимник.* Український рік у народних звичаях к історічному освітленні. Т. 3. Весняний цикл. Winnipeg—Toronto. 1962 (=Proceedings of the Ukrainian Research Institute of Volyn).

Кинжалов, 1971 — *Р. В. Кинжалов.* Культура древних майя. Л., 1971.

Кирпичников, 1879 — *А. В. Кирпичников.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.

Кирша Данилов, 1938 — «Древние российские стихотворения», собранные Киршею Даниловым. М., 1938.

Кляшторный и Лившиц, 1971 — *С. Г. Кляшторный, В. А. Лившиц.* Согдийская надпись из Бугута. «Страны и народы Востока», вып. X. М., 1971.

Кнорозов, 1963 — *Ю. В. Кнорозов.* Письменность индейцев майя. М., 1963.

Кнорозов, 1964 — *Ю. В. Кнорозов.* Пантеон древних майя (доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук). М., 1964.
Ковачев, 1914 — *Й. Ковачев.* Народная астрономия и метеорология. София, 1914.
Коев, 1963 — *И. Коев.* Весенний турецкий народный праздник. — «С. Этн.», 1963, № 1.
Козаченко, 1957 — *А. И. Козаченко.* К истории великорусского свадебного обряда. «Советская этнография», 1957, № 1, 57—71.
Конрад, 1966 — *Н. И. Конрад.* Запад и Восток. М., 1966.
Коробка, 1914 — *Н. И. Коробка.* Волос. «Новый энциклопедический словарь Бракгауз—Ефрон», XI. СПб., б. д.
Костић, 1964 — П. Костић. Новогодишњи обичаји. «Гласник етнографског музеја», 27. Београд, 1964.
Костов, 1912 — *С. Костов.* Изображението на св. Георги в българския народен накит. «Сборник в чест на проф. Л. Милетича». София, 1912.
Кочакова, 1968 — *Н. Б. Кочакова.* Города-государства йорубов. М., 1968.
Крайнов, 1964 — *Д. А. Крайнов.* Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры. «Советская археология», 1964, № 1.
Крамер, 1965 — *С. Н. Крамер.* История начинается в Шумере. М., 1965.
Крачковский, 1873 — *Ю. Крачковский.* Быт западно-русского селянина. «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских». М., 1873, кн. 4.
Кругляшова, 1968 — *В. Кругляшова.* Самоцветы живого слова. «Урал», 1968, стр. 168—172.
Кримський, 1927 — *А. Е. Кримський.* Волосова борода: з учено-кабінетної митології XIX в. «Ювілейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія», Київ, 1927.
Крюков, 1967 — *М. В. Крюков.* Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
Крюков, 1968 — *М. В. Крюков.* Социальная дифференциация в древнем Китае. «Разложение родового слоя и формирование классового общества». М., 1968.
Крюков, 1971 — *М. В. Крюков.* Об этнической картине мира в древнекитайских памятниках II—I тысячелетия до н. э. «Этнонимы». М., 1970.
Кулиш, 1856—1857 — *П. Кулиш.* Записки о Южной Руси. СПб., 1856—1857.
Кулишић, 1953 — *Ш. Кулишић.* Порекло и значење дожићног обредног хлеба код Јужних Словена. «Гласник Земаљског музеја», књ. VIII. Сарајево, 1953.
Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970 — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
Лазарев, 1947—1948 — *В. Н. Лазарев.* История византийской живописи. I—II. М., 1947—1948.
Лазарев, 1969 — *В. Н. Лазарев.* Новгородская иконопись. М., 1969.
Лазарев, 1970 — *В. Н. Лазарев.* Новый памятник станковой живописи XII века и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве. «Русская средневековая живопись». М., 1970.
Лапис и Матье, 1969 — *И. А. Лапис, М. Э. Матье.* Древнеегипетская скульптура в собрании Государственного Эрмитажа. М., 1969.
Ларин, 1951 — *Б. А. Ларин.* Из истории слов. «Памяти Л. В. Щербы». Л., 1951.
Лебедев, 1877 — *А. Лебедев.* Храмы Власьевского прихода г. Ярославля. Ярославль, 1877.
Левченко, 1928 — *М. Левченко.* Казки та оповідання з Поділля. Київ, 1928.
Лексика Полесья, 1968 — «Лексика Полесья». Сб. под ред. Н. И. Толстого. М., 1968.
Леон-Портилья, 1961 — *М. Леон-Портилья.* Философия нагуа. М., 1961.
Линтур, 1963 — *П. В. Линтур.* Народные баллады Закарпатья и их западнославянские связи. Киев, 1963.

Линтур, 1971 — *П. В. Линтур.* Симпозиум «Карпатская историко-этнографическая общность». «VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук», т. XI. М., 1971.
Липец, 1972 — *Р. С. Липец.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах. Сб. «Славянский фольклор». М., 1972.
Львов, 1820 — *П. Львов.* Великий князь Ярослав на берегах Волги. Повествование о построении города Ярославля, взятое из истории. М., 1820.
Люлье, 1862 — *Л. Я. Люлье.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов. — ЗКОРГО, кн. V. Тифлис, 1862.
Майков, 1869 — *Л. Майков.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.
Макаренко, 1913 — *А. Макаренко.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении, Восточная Сибирь, Енисейская губерния. СПб., 1913.
Макаренко, 1907 — *И. К. Макаренко.* Пречиста в Москалівці. «Живая старина», XVI, вып. 1. 1907.
Максимов — *К. В. Максимов.* Собрание сочинений, XVII. СПб., б. д.
Максимович, 1856 — *М. А. Максимович.* Дни и месяцы украинского селянина. II. «Русская беседа», т. 1, 1856.
Малевич, 1907 — *С. Малевич.* Белорусские народные песни. СПб., 1907.
Малинка, 1898 — *А. Малинка.* Иван Купала в Черниговской губернии. «Этнографическое обозрение», 1898, № 2.
Малинка, 1898 — *Н. Малинка.* Малорусское весилье. 2. Обряды и песни Черниговской губернии. «Этнографическое обозрение», 1898, № 2.
Малиновский, 1875—1876 — *Л. Малиновский.* Заговоры и слова по рукописи XVIII века. «Олонецкий сборник», вып. 1. Петрозаводск. 1875—1876.
Малицкий, 1932 — *Н. Малицкий.* Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства. «Известия Академии истории материальной культуры», XI, 1932, вып. 10.
Малия, 1970 — *М. Малия.* Народно-изобразительное искусство Абхазии. Тбилиси, 1970.
Мантейффель, 1964 — *П. Мантейффель.* Досуг при свете лучины. М.—Л., 1964.
Маринов, 1914 — *Д. Маринов.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. — Сб. НУ, кн. 28, 1914.
Марков, 1913 — *А. Марков.* Повесть о Волоте и ее отношение к повести о св. граде Иерасалиме. — ИОРЯС, 1913, т. XVIII, кн. 1.
Матье, 1956 — *М. Э. Матье.* Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.
Матье, 1958 — *М. Э. Матье.* Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей. — «Вопросы истории религии и атеизма», 5. М., 1958.
Мелетинский, 1968 — *Е. М. Мелетинский.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
Миков, 1934 — *В. Миков.* Произход и значението на имената на нашите градове, села, реки, планини и места. София, 1934.
Миладиновци, 1861 — *Д. Миладинов, К. Миладинов.* «Български народни песни собрани од братя Миладиновци». Загреб, 1861.
Милићевић, 1894 — *М. Милићевић.* Живот срба сељака. 2 изд. Београд, 1894.
Миллер, 1877 — *В. Ф. Миллер.* О лютом звере народных песен. «Древности. Труды Московского Археологического Общества», т. 7, вып. 1. М., 1877.
Миллер, 1869 — *О. Миллер.* Илья Муромец и богатырство Киевское. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. СПб., 1869.
Митически песни, 1961 — «Митически песни». Отбрал и редактировал М. Арнаудов. София, 1961.
Моцокин, 1917 — *Н. Моцокин.* Мифические императоры Китая и тотемизм. «Известия Восточного Института». Владивосток, 1917.
Мурзаев, 1967 — *Э. М. Мурзаев.* Гора — лес. «Русская речь», 1967, № 1.
Народное творчество Вологодского края, 1965 — «Народное устно-поэтическое творчество Вологодского края. Сказки, песни, частушки». Вологда, 1965.

Невский, 1934 — *Н. А. Невский.* Представление о радуге как о небесной змее. «С. Ф. Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Сборник статей». Л., 1934.
Невский, 1935 — *Н. А. Невский.* Материалы по говорам языка цоу. М.—Л., 1935.
Неклюдов, 1972 — *С. Ю. Неклюдов.* Время и пространство в былине. Сб. «Славянский фольклор». М., 1972.
Никифоровский, 1897 — *Н. Я. Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.
Никольский, 1956 — *Н. М. Никольский.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.
Нікольскі, 1933 — *Н. М. Нікольскі.* Жывёлы ў звычаях, абрадах, верапьнях беларускага сялянства. Менск, 1933.
Номис, 1864 — «Українські приказки, прислівъя и таке инше». Спорудив М. Номис. СПб., 1864.
Носович, 1870 — *И. И. Носович.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.
Носович, 1874 — *И. И. Носович.* Белорусские песни. СПб., 1874.
Обичаји, 1907 — Обичаји народа српског. 1. — СЕЗб, кн. 7, 1907.
Олеарий, 1906 — *Адам Олеарий.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
Ончуков, 1909 — *Н. Е. Ончуков.* Северные сказки. СПб., 1909.
Петровић, 1951 — *П. Ж. Петровић.* Божићни обичаjи (Алексинaчко Поморавље) — ZbNŽ, 26, 1951.
Петровић, 1952 — *П. Ж. Петровић.* О Перунову културу код Јужних Словена. «Гласник Етнографског Института САН», т. 1—2. Београд, 1952.
Петропавловский, 1908 — *А. Петропавловский.* «Коляды» и «Купало» в Белоруссии (Из личных наблюдений). «Этнографическое обозрение», 1908, № 1, 2. М., 1908.
Пименов, 1965 — *В. В. Пименов.* Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.—Л., 1965.
Плужникова, 1965 — *С. Плужникова.* Былевое наследие белорусского сказочного эпоса. «Известия Отделения Литературы и языка Академии наук СССР», т. XXIV, 1965, вып. 6.
Позднеева, 1967 — *Л. Д. Позднеева.* Атеисты и материалисты Древнего Китая. М., 1967.
Поливанов, 1928 — *Е. Д. Поливанов.* Введение в языкознание для востоковедных вузов. Л., 1928.
Поливанов, 1968 — *Е. Д. Поливанов.* Статьи по общему языкознанию. М., 1968.
Поляков, 1885 — *И. С. Поляков.* Археологическая поездка в Центральную и Восточную Россию. Цит. по: *М. Коваленский.* Хрестоматия по русской истории, т. 1. М.—Пг., 1923, стр. 1—8.
Попруженко, 1899 — *М. Г. Попруженко.* Синодик царя Борила. Одесса, 1899.
Прокош, 1954 — *Э. Прокош.* Сравнительная грамматика германских языков. М., 1954.
Потанин, 1881 — *Г. Н. Потанин.* Очерки северо-западной Монголии, вып. II. СПб., 1881.
Потанин, 1882 — *Г. Н. Потанин.* Громовник по повериям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии. «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1882, № 1
Потанин, 1883 — *Г. Н. Потанин.* Очерки северо-западной Монголии, вып. IV. СПб., 1883.
Потанин, 1915 — *Г. Н. Потанин.* Этнографические сборы Анохина. — «Труды Томского Общества Изучения Сибири». Томск, 1915.
Потанин, 1916 — *Г. Н. Потанин.* Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Материалы к турко-монгольской мифологии. Томск, 1916.
Потебня, 1865 — *А. А. Потебня.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды. «Чтения в Императорском Об-

ществе истории и древностей российских». 1865, кн. 2, апр.—июнь. М., 1865.
Потебня, 1865а — *А. А. Потебня.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга. «Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских». 1865, кн. 3, июль—сент. М., 1865.
Потебня, 1914 — *А. А. Потебня.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
Поэзия крестьянских праздников, 1970 — «Поэзия крестьянских праздников». Подготовка И. И. Земцовского. Л., 1970.
Пропп, 1946 — *В. Я. Пропп.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
Путилов, 1960 — *Б. Н. Путилов.* Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. М.—Л., 1960.
Путилов, 1964 — *Б. Н. Путилов.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. (Доклад для VII МКАЭН). М., 1964.
Путилов, 1965 — *Б. Н. Путилов.* Славянская историческая баллада. М., 1965.
Путилов, 1971 — *Б. Н. Путилов.* Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.
Раковский, 1859 — *Г. С. Раковский.* Показалец. Одесса, 1859.
Романов, 1890 — *Е. Р. Романов.* Очерк быта нищих Могилевской губернии и их условный язык («любéцкий лéмент»). «Этнографическое Обозрение», 1890, кн. VII, № 4, стр. 118—145.
Романов, 1901 — *Е. Р. Романов.* Катрушницкий лемезень. Условный язык дрибинских шаповалов. — Сб. ОРЯС, т. LXXI, № 3, 1901.
Романов, 1911—1912 — *Е. Р. Романов.* Материалы по этнографии Гродненской губернии, I—II. Вильна, 1911—1912.
Роспонд, 1972 — *С. Роспонд.* Структура и стратиграфия древнерусских топонимов. Сб. «Восточнославянская ономастика». М., 1972.
Рудченко, 1869 — *И. Рудченко.* Народные южно-русские сказки. Вып. 1. Киев, 1869.
Рыстенко, 1909 — *А. В. Рыстенко.* Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. «Записки Императорского Новороссийского Университета», т. 112, № 4—5, 1909.
Сабинин, 1843 — *Сабинин.* Волос, языческое божество славяноруссов. — ЖМНП т. 40, 1843.
Садовников, 1884 — *Д. Н. Садовников.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.
Садовников, 1901 — *Д. Садовников.* Загадки русского народа. СПб., 1901.
Сахаров, 1849 — *И. П. Сахаров.* Сказания русского народа. т. 1—2. М., 1849.
Свитова, 1966 — *К. Свитова.* Народные песни Брянской области. М., 1966.
Седов, 1953 — *В. В. Седов.* Древнерусское святилище в Перыни. «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», 50, 1953, стр. 92—103.
Седов, 1954 — *В. В. Седов.* Новые данные о языческом святилище Перуна. — «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», 53, 1954, стр. 195—208.
Седов, 1956 — *В. В. Седов.* Языческая братчина в древнем Новгороде. — «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. 65, 1956.
Седов, 1957 — *В. В. Седов.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. 68, 1957.
Седов, 1961 — *В. В. Седов.* Следы восточнобалтийского погребального обряда в курганах Древней Руси. «Советская Археология», 1961, № 2.
Седов, 1966 — *В. В. Седов.* О происхождении белорусов. «Древности Белоруссии. Материалы конференции по археологии Белоруссии и смежных территорий». Минск, 1966.
Семека, 1968а — *Е. С. Семека.* Опыт типологического истолкования некоторых символов раннего цейлонского буддизма. «IV сессия по Древнему Востоку». Тезисы докладов. М., 1968.

Семека, 1968б — *Е. С. Семека.* Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира. «Σημειωτική. III Летняя школа по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1968.
Семека, 1969 — *Е. С. Семека.* История буддизма на Цейлоне. М., 1969.
Семека, 1971 — *Е. С. Семека.* Антропоморфные и зооморфные символы в четырех- и восьмичленных моделях мира. «Труды по знаковым системам», 5. Тарту, 1971.
Сержпутовский, 1911 — *А. К. Сержпутовский.* Сказки и рассказы белорусов-полещуков. СПб., 1911.
Сержпутоўскі, 1926 — *А. Сержпутоўскі.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкаго павета. Менск, 1926.
Сержпутоўскі, 1930 — *А. Сержпутоўскі.* Прымхі і забабопы беларусаў-палящукоў. «Беларуская этнографія у доследах і матар'ялах», кн. VII, Менск, 1930.
Скрипиль, 1946 — *М. О. Скрипиль.* «Повесть о Петре и Февронии» и эпические песни южных славян об огненном змее. «Научный бюллетень ЛГУ», № 11—12, 1946.
Словник укр. мови, 1970 — Словник української мови, тт. 1—10. Київ, 1970.
Снегирев, 1838—1839 — *И. М. Снегирев.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 3—4. М., 1838—1839.
Соболевский, 1886 — *А. И. Соболевский.* Волос и Власий. «Русский филологический вестник», 16, 1886.
Соболевский, 1926 — *А. Соболевский.* Заметки по славянским древностям. «Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук», XXXI, 1926.
Соколова, 1972 — *В. К. Соколова.* Типы восточнославянских топонимических преданий. Сб. «Славянский фольклор». М., 1972.
Спрогис, 1868 — *И. Спрогис.* Памятники латышского народного творчества. Вильна, 1868.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1—9. Л. 1965—1972.
Стоилов, 1901 — *А. П. Стоилов.* Почитане на огъня. «Период. списан.», LXVII, 1901.
Стоилов, 1921 — *А. П. Стоилов.* Ламите и змейовите в народната поезия. «Списание на БАН», кн. XXII, 1921.
Стоин, 1931 — *В. Стоин.* Народни песни от Срядна Северна България. София, 1931.
Стойкова, 1970 — *С. Стойкова.* Български народни гатанки. София, 1970.
Стратанович и Эрдниев, 1967 — *Г. Г. Стратанович, Ч. Э. Эрдниев.* Опыт анализа социальной терминологии. «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук», т. IV. М., 1967.
Сумцов, 1881 — *Н. Ф. Сумцов.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1881.
Сумцов, 1881а — *Н. Ф. Сумцов.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
Сумцов, 1885 — *Н. Ф. Сумцов.* Обрядовое употребление хлеба. Харьков, 1885.
Сыркин и Топоров, 1968 — *А. Я. Сыркин, В. Н. Топоров.* О триаде и тетраде. — «Σημειωτική. III Летняя школа по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1968.
Теодоров, 1972 — *Е. К. Теодоров.* Древнетракийско наследство в българския фолклор. София, 1972.
Терещенко, 1848 — *А. В. Терещенко.* Быт русского народа, ч. VI. СПб., 1848.
Тихомиров, 1968 — *М. Н. Тихомиров.* Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968.
Токарев, 1957 — *С. А. Токарев.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. М.—Л., 1957.
Толстой, 1965 — *Н. И. Толстой.* Из географии славянских слов. 3. Правый—левый. «Общеславянский лингвистический атлас». Материалы и исследования. М., 1965.
Толстой, 1969 — *Н. И. Толстой.* Славянская географическая терминология. М. 1969.

Томсон, 1958 — *Дж. Томсон.* Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М., 1958.
Томсон, 1959 — *Дж. Томсон.* Первые философы. «Исследования по истории древнегреческого общества», т. II. М., 1959.
Топоров, 1961 — *В. Н. Топоров.* Фрагмент славянской мифологии. — «Краткие сообщения Института славяноведения», вып. 30. 1961.
Топоров, 1961 — *В. Н. Топоров.* К вопросу об эволюции славянского и балтийского глагола. — ВСЯ, вып. 5. М., 1961.
Топоров, 1964 — *В. Н. Топоров.* К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства). «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
Топоров, 1965 — *В. Н. Топоров.* Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических противопоставлений. «Ученые записки Тартуского государственного университета», вып. 181. «Труды по знаковым системам», т. 2, 1965.
Топоров, 1967 — *В. Н. Топоров.* К реконструкции мифа о мировом яйце. «Ученые записки Тартуского Государственного университета», вып. 198. «Труды по знаковым системам», т. 3. Тарту, 1967.
Топоров, 1967а — *В. Н. Топоров.* К истории связей мифологической и научной традиции: Гераклит. «To Honor Roman Jakobson», vol. III. The Hague—Paris, 1967.
Топоров, 1968 — *В. Н. Топоров.* К предыстории двух архаичных концепций.— «Σημειωτική, III Летняя школа по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1968.
Топоров, 1968а — *В. Н. Топоров.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием $^{SAL}$ŠU. GI в связи с параллелями из других традиций. «Труды по востоковедению», 1. Тарту, 1968.
Топоров, 1970 — *В. Н. Топоров.* К балто-скандинавским мифологическим связям. «Donum Balticum. To Professor Christian S. Stang on the Occasion of His Seventieth Brithday. 15 March 1970». Stockholm, 1970.
Топоров, 1971 — *В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — «Труды по знаковым системам», 5. Тарту, 1971.
Топоров, 1972 — *В. Н. Топоров.* Заметки по балтийской мифологии. «Балто-славянский сборник». М., 1972.
Топоров, 1972а — *В. Н. Топоров.* К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры. «Первый симпозиум по балканскому языкознанию. Античная балканистика». М., 1972.
Третьяков, 1970 — *П. Н. Третьяков.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970.
Тројановић, 1911 — *С. Тројановић.* Главни српски жртвени обичаји. — С. Етн. Зб. XVII. 1911.
Тројановић, 1930 — *С. Тројановић.* Ватра у обичајима и животу српског народа. — С. Етн. Зб. XLV, 1930.
Трощанский, 1902 — *В. Ф. Трощанский.* Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902.
Трубачев, 1965 — *О. Н. Трубачев.* Из славяно-иранских лексических отношений. «Этимология. 1965». М., 1967.
Трубачев, 1968 — *О. Н. Трубачев.* Названия рек Правобережной Украины. М., 1968.
Уваров, 1881 — *А. С. Уваров.* Археология России. Каменный век. М., 1881.
Укр. нар. пісні, 1963 — Українські народні пісні. Календарно-обрядова лірика. Київ, 1963.
Фаминцын, 1889 — *А. С. Фаминцын.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889.
Фасмер, I—IV — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. т. I—IV. М., 1964—1973.
Федоров, 1906 — *Н. Ф. Федоров.* Философия общего дела, т. 1. Верный, 1906.
Филиповић, 1939 — *М. С. Филиповић.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини. — С. Етн. Зб. LIV, 1939.

Филиповић, 1948 и 1954 — *М. Филиповић.* Трагови Перунова култа код Јужних Словена. «Земальски музеј у Босни и Херцеговини. Гласник Земаљского музеја у Сарајеву. Друштвена наука». Нова серија, III. Сарајево, 1948, 1954.
Филиповић, 1950 — *М. Филиповић.* Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа. Нови Сад, 1950.
Филиповић, 1954а — *М. С. Филиповић.* Јарило код Срба у Банату. «Зборник Матице Српске, Серија друштвених наука», 8. Нови Сад, 1954.
Флоренский, 1906 — *П. А. Флоренский.* О типах возрастания. СПб., 1906.
Фридрих, 1972 — «Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды, и детский фольклор», составитель И. Д. Фридрих. Рига, 1972.
Хангалов, 1890 — *М. Н. Хангалов.* Новые материалы о шаманстве у бурят. — ЗВСОРГО, II, 1. Иркутск 1890.
Харузина, 1907 — *В. Н. Харузина.* К вопросу о почитании огня. «Этнографическое Обозрение», XVIII, 1907.
Христов, 1964 — *С. Христов.* Местните имена в Маданско. София, 1964.
Худяков, 1969 — *И. А. Худяков.* Краткое описание Верхоянского округа. М., 1969.
Цермановић — Кузмановић, 1965 — *А. Цермановић—Кузмановић.* Споменици трачког коњаника у нашој земљи. «Старинар», Н. С. XII—XIV. 1962/1963.
Чајкановић, 1924 — *В. Чајкановић.* Студије из религије и фолклора. — СЕЗб. XXXI, 1924.
Чајкановић, 1941 — *В. Чајкановић.* О српском врховном Богу. Београд, 1941.
Чајкановић, 1941 — *В. Чајкановић.* Божић, његово порекло и значај. — «Српски књижевни гласник», књ. LXII, св. 1, Београд, 1941.
Чубинский — *П. П. Чубинский.* Труды этнографо-статистической экспедиции в западно-русский край, I—VII. СПб., 1872—1878.
Чурсия, 1957 — *Г. Ф. Чурсия.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
Шапкарев, 1968 — *К. А. Шапкарев.* Сборник от български народни умотворения, т. 1—2. София, 1968.
Шаревская, 1964 — *Б. И. Шаревская.* Старые и новые религии тропической и южной Африки. М., 1964.
Шейн, 1874 — *П. В. Шейн.* Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суеверьями. СПб., 1874.
Шейн, 1890 — *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. I, ч. II. СПб., 1890.
Шейн, 1898 — *П. В. Шейн.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. 1, вып. 1. СПб., 1898.
Штернберг, 1925 — *Л. Я. Штернберг.* Культ орла у сибирских народов. — Сб. МАЭ, V, 2. Л., 1925.
Штернберг, 1927 — *Л. Я. Штернберг.* Культ близнецов в Китае и индийские влияния. «Первобытная религия в свете этнографии». Л., 1936.
Штернберг, 1933 — *Л. Я. Штернберг.* Айнская проблема. «Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны». Хабаровск, 1933.
Штернберг, 1936 — *Л. Штернберг.* Первобытная религия. Л., 1936.
Шырма, 1947 — *Р. Р. Шырма.* Беларускія народныя песні, загадкі і прыказкі, т. 1. Мінск, 1947.
Щуцкий, 1960 — *Ю. К. Щуцкий.* Китайская классическая книга перемен. М., 1960.
Юань Кэ, 1965 — *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1965.
Юнацки песни, 1961 — «Юнацки песни». Отбрал и редактирал И. Бурин. София, 1961.
Якобсон, 1970 — *Р. О. Якобсон.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. «VII Международный Конгресс Антропологических и Этнографических наук», т. V. М., 1970.
Янин, 1958 — *В. Янин.* О первоначальной принадлежности шлема Ярослава Всеволодовича. «Советская археология», 1958, № 3.

Янкоўскі, 1960 — *Ф. Янкоўскі*. Матэрыялы для слоўніка народна-дыялектнай мовы. Мінск, 1960.
Ястребов, 1886 — *И. Ястребов*. Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1886.

Adler, 1960 — *G. Adler*. The living symbol. New York, 1960.
Aistleitner, 1959 — *J. Aistleitner*. Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra. Budapest, 1959.
Albisetti, Venturelli, 1962 — *C. Albisetti, A. J. Venturelli*. Enciclopedia bororo. Campo Grando, 1962.
Alsdorf, 1962 — *L. Alsdorf*. Beiträge zur Gesch. hte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien. Mayence, 1962.
Altheim, 1949 — *F. Altheim*. *Terra Mater*. Heid. berg, 1949.
Amelineau, 1905 — *E. Amelineau*. Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte. «Revue de l'histo des religions», t. 51. 1905.
Ames, 1964 — *M. A. Ames*. Magical animism and Buddhims: a structural analysis of the Sinhalese religions system. «Religions in South Asia», ed. by E. B. Harper, Seattle, 1964.
Anthes, 1957 — *Th. Anthes*. «König» Schlanges dt — Schlange und Schlangegöttin Udo. «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde». Bd. 83, Berlin, 1957, Heft 2.
Anthes, 1962 — *Th. Anthes*, Der Gebrauch des Wortes dt «Schlange», «Schlangeleib» in den Pyramidentexten. «Древний мир», М., 1962.
Archeologijos bruožai, 1961 — *P. Kulikauskas, R. Kulikauskienė, A. Tautavičius*. Lietuvos archeologijos bruožai. Vilnius, 1961.
Arumaa, 1964 — *P. Arumaa*. L'homme et la terre. «Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky». Helsinki, 1964.
Bächtold, 1927 — *H. Bächtold*. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. VIII. 1927 и след.
Baldus, 1968 — *H. Baldus*. Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer. «Anthropos», Bd. 63/64, 1968/1969, № 1/2.
Balys, 1936 — *J. Balys*. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. «Tautosakos darbai», II. Kaunas, 1937.
Balys, 1937 — *J. Balys*. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. «Tautosakos darbai». III. Kaunas, 1936.
Balys, 1939 — *J. Balys*. Griaustinis ir velnias baltoskandijos kraštų tautosakoje. «Tautosakos darbai», IV. Kaunas, 1939.
Barbeau, 1915 — *C. Barbeau*. Huron and Wyandot Mythology. — «Geological Survey. Memoirs», Vol. 80. Ottawa, 1915.
Barić, 1921 — *H. Barić*. Dodole. — «Prilozi» 1, 1921.
Basanavičius, 1885 — *J. Basanavičius*. Fragmenta mythologiae: Perkūnas — velnias. «Mitteilungen der litauschen litterarischen Gesellschaft», Bd. II, Hf. 10, 1885.
Basanavičius, 1970 — *J. Basanavičius*. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1970.
Baumann, 1894 — *O. Baumann*. Durch Massailand zur Nilquelle. 1891—1893. Berlin, 1894.
Baumann, 1936 — *H. Baumann*. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythen der afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
Baumann, 1955 — *H. Baumann*. Die Sonne im Mythus und Religion der Afrikaner. «Afrikanistische Studien». Berlin, 1955.
Begovič, 1931 — *D. Begovič*. Jurjevska i ivanska popijevka iz Tomašice. «Sv. Cecilija», XXV, 1931.
Beidelman, 1961 — *T. O. Beidelman*. Right and left hand among the Kaguru: a note on symbolic classification. «Africa», vol. 31, 1961, № 3.
Beidelman, 1963 — *T. O. Beidelman*. Kaguru omens. «Anthropological Quarterly», XXXVI, 1963, 2.
Beidelman, 1966 — *T. O. Beidelman*. Ukaguru: the local level. — «Contemporary change in traditional societies», ed. by J. J. H. Steward, vol. I «Introduction and African tribes». Urbane—Chicago—London, 1967.

Benveniste, Renou, 1934 — *E. Benveniste, L. Renou.* Vṛtra et Vərəθraγna. Paris, 1934.
Benveniste, 1955 — *E. Benveniste.* Homophonies radicales en indo-européen. — BSL, 51, 1955, p. 14—41.
Benveniste, 1962 — *E. Benveniste.* Hittite et indo-européen. Paris, 1962.
Benveniste, 1969 — *E. Benveniste.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société. Paris, 1969.
Berciu, 1969 — *D. Berciu.* Arta traco-getică. Bucureşti, 1969.
Bertling, 1954 — *C. T. Bertling.* Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954.
Bērziņs, 1900 — *L. Bērziņs.* «Deews» latweeschu mitolog'ijâ. Rīgā, 1900.
Beza, 1928 — *M. Beza.* Paganism in Roumanian Folklore. London—Toronto. 1928.
Bezlaj, 1954 — *F. Bezlaj.* Sinonima za pojem 'locus fluminis profundior'. «Slavistična revija», V—VIII, 1954.
Bezlaj, 1961 — *F. Bezlaj.* Slovenska vodna imena. II. Del (M—Ž). Ljubljana, 1961.
Bezzenberger, 1875 — *A. Bezzenberger.* Das Johannisfest der Litauer. «Altpreußische Monatsschrift», Bd. 12, 1875.
Bielenstein, 1874 — *A. Bielenstein.* Das Jogannisfest der Letten. «Baltische Monatsschrift», Bd. 23, 1874.
Biezais, 1955 — *H. Biezais.* Die Hauptgöttinen der alten Letten. Uppsala, 1955.
Biezais, 1960 — *H. Biezais.* Der steinere Himmel. «Annales Academiae Regiae Scientiarum Uppsaliensis» 4. Uppsala, 1960.
Biezais, 1961 — *H. Biezais.* Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion. Uppsala—Göteborg, 1961.
Bleek, 1929 — *D. F. Bleek.* Bushman Folklore. «Africa», vol. 2, 1929, № 3.
Bleek, 1931 — *D. F. Bleek.* Rock paintings in South Africa. London, 1931.
Bleek, 1931a—1933 — *D. F. Bleek.* Customs and belief of the Ixam Bushman. «Bantu studies», vol. 5, 1931—1933.
Boas, 1895 — *F. Boas.* Indianische Sagen von der Nord—Pacifischen Küste Amerikas. Berlin, 1895.
Bonfante, 1968 — *G. Bonfante.* Gli elementi illirici nella mitologia greca. «Archivio glottologico italiano», vol. LIII, 1968. Firenze.
Borcević, 1958 — *T. Borcević.* Priroda v predanju našego naroda. «Srpski etnografski zbornik», knj. LXXI, 32, Beograd, 1958.
Borheghyi, 1970 — *S. F. de Borheghyi.* Wheels and Man. «Archaeology», vol. 23, 1970, № 1, p. 18—25.
Bosch, 1960 — *E. D. Bosch.* The golden germ. An introduction to Indian symbolism. The Hague, 1960.
Brandenstein, 1952 — «Studien zur indogermanischen Grundsprache», hrsg. von W. Brandenstein, Wien, 1952.
Brock, 1964 — *A. van Brock.* Les thèmes verbaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen. — RHA, T. XXII, fasc, 75, 1964.
Brough, 1971 — *J. Brough.* Soma and *amanita muscaria.* — BSOAS, vol. 34, 1971, p. 2.
Bruyère, 1930 — *B. Bruyère.* Mert Seger à Deir el Medineh. Le Caire, 1930.
Budge, 1910 — *E. Budge.* Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. London, 1910.
Budge, 1934 — *E. A. W. Budge.* From Fetish to God in Ancient Egypt. Oxford—London, 1934.
Būga, 1958 и 1961 — *K. Būga.* «Rinktiniai Raštai». I—III t. Vilnius, 1958—1961.
Buračas, 1934 — *B. Buračas.* Perkūnas (burtai ir prietarai). «Naujoji Romuva», № 180—181, 1934.
Burgstaller, 1957 — *L. Burgstaller.* Brauchtumsgebäcke und Weinachtsspeisen. Ein volkskundlicher Beitrag zur österreichischen Kulturgeographie. (Veröffentlichungen der Komission für den Volkskundeatlas in Österreich, 2). Wien, 1957.

Burke, 1960 — *K. Burke.* Myth, poetry and philosophy. «Journal of American Folk-Lore», v. 73, 1960.
Butterworth, 1970 — *E. A. S. Butterworth.* The Tree at the Navel of the Earth. Berlin, 1970.
BW — *K. Barons u. H. Wissendorfs.* Latwju dainas. I—VI. Jelgawā un Petrogradā, 1894—1915.
Bystroń, 1925 — «Polska pieśń ludowa», wybór opracował J. St. Bystroń. Kraków, 1925.
Caillois, 1950 — *R. Caillois.* L'homme et le sacré. Paris, 1950.
Canaan, 1927 — *T. Canaan.* Mohammedan saints and sanctuaries in Palestina, 1927.
Candrea, 1944 — *I. A. Candrea.* Folklorul medical român comparat. Bucureşti, 1944.
Carey, 1972 — *Claude Carey.* Les proverbes érotiques russes. Etudes de proverbes recueillis et non-publiés par Dal' et Simoni. The Hague—Paris, 1972.
Carruba, 1968 — *O. Carruba.* Der I. und II. Pers. Plur. im Luwischen und im Lykischen. «Die Sprache», 14, 1968.
Cassirer, 1925 — *E. Cassirer.* Philosophie der symbolischen Formen. 2 Teil: Das mythische Denken. Berlin, 1925.
Charachidzé, 1968 — *G. Charachidzé.* Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation. Paris, 1968.
Chaseling, 1957 — *S. Chaseling.* Julengor, nomades of Arnhem land. London, 1957.
Chwolson, 1860 — *D. A. Chwolson.* Über Tammuz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern. 1860.
Collaer, 1963 — *P. Collaer.* Carnaval et rites printaniers. — «Bulletin de la Société belge de l'anthropologie et la préhistoire», 73. Bruxelles, 1963.
Cook, 1914—1940 — *A. B. Cook.* Zeus, vol. 1—2. 1914—1940.
Cordry, 1968 — *D. and D. Cordry.* Mexican Indian costumes. Austin—London, 1968.
Cornil et Lebrun, 1972 — *O. Cornil et R. Lebrun.* La tablette KBo XVI 98 (=2211/c). «Hethitica, 1», travaux édités par G. Jucqois. Louvain, 1972.
Courrège, 1965 — *P. Courrège.* Un modèle mathématique des structures élémentaires de la parenté. «L'homme», t. V, 1965, № 3—4.
Cuillandre, 1944 — *J. Cuillandre.* La droite et la gauche dans les poèmes homériques. Paris, 1944.
Cushing, 1896 — *F. H. Cushing.* Outlines of Zuñi creation myths. «Annual reports of the Bureau of the American Ethnology», vol. 13, 1896.
Čop, 1964 — *B. Čop.* Zur hethitischen Schreibung und Lautung. «Linguistica». V, 1964.
Daicoviciu, 1969 — *H. Daicoviciu.* Dakowie. Warszawa, 1969.
Danzel, 1922 — *T. W. Danzel.* Mexiko, I. Darmstadt, 1922.
Davidson, 1965 — *H. R. Ellis Davidson.* Thor's hammer. «Folklore», vol. 76. Spring, 1965.
Dennett, 1896 — *R. E. Dennett.* At the back of the black man's mind. London, 1896.
Dennett, 1968 — *H. E. Dennett.* Nigerian studies or the religions and political system of the Yoruba. London, 1968.
Derbyshire, 1965 — *D. Derbyshire.* Textes hixkaryâna. Belém—Pará—Brasil, 1965.
Dessai, 1962 — *D. L. Dessai.* Melvo: A Rain Invoking Ritual of South Gujarat. «Folklore» India III, № 4, 1962.
Diels, 1906 — *H. Diels.* Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, Bd. I. Berlin, 1906.
Dieterlen, 1951 — *G. Dieterlen.* Essai sur la religion Bambara. Paris, 1951.
Dieveniškés, 1968 — *Dieveniškės.* Vilnius, 1968.
Dinçol, 1969 — *A. M. Dinçol.* Die Fünfte Tafel des Isuwas-Festes. «Revue hittite et asianique», t. XXVII, fasc. 84—85, Paris, 1969.

Dömötör—Eperjessy, 1967 — *Tekla Dömötör—Ernö Eperjessy.* Dodola and other Slavonic Folk-Customs in county Baramya (Hungary). «Acta Ethnographica», 1967, 16.
Dorsey, 1894 — *J. O. Dorsey.* A study of Siouan cults. «Reports of the Bureau of American Ethnology», vol. 11. Washington, 1894.
Douglas, 1966 — *M. Douglas.* Purity and danger. London, 1966.
Dumézil, 1959 — *G. Dumézil.* Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du R̥g-Veda. «Mélanges de linguistique et de philologie, Fernand Mossé in memoriam». Paris, 1959.
Dumézil, 1959 — *G. Dumézil.* Les dieux des Germains. Paris, 1959.
Dumézil, 1966 — *G. Dumézil.* Religion romaine archaïque. Paris, 1966.
Dumézil, 1969 — *G. Dumézil.* Heur et malheur du guerrier. Paris, 1969.
Dumont, 1959 — *L. Dumont.* Pure and Impure. Рец. на кн.: *M. N. Srinivas.* Religion and society among the Goorgs of South India. «Contribution to Indian Sociology», № III, July, 1959. Paris—The Hague.
Dumont, 1966 — *L. Dumont.* Homo hierarchicus. Essais sur le système des castes. Paris, 1966.
Dundulienė, 1969 — *P. Dundulienė.* Senovės lieutuvių religijos klausimai. «Istorija», X. Vilnius, 1969.
Duridanov, 1966 — *I. Duridanov.* Urslav. *Perunъ und seine Spuren in der Toponymie. «Studia Slavica Asademiae Scientiarum Hungaricae», 12, 1966.
Eberhard, 1933 — *W. Eberhard.* Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit. «Baeseler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde», Bd. 16. 1933.
Eckert, 1972 — *R. Eckert.* Zum Problem der baltisch-slavischen Sprachbeziehungen. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. XVII. 1972, 5.
Ehelolf, 1927 — *H. Ehelolf.* Zum Hethitischen Lexikon. «Kleinasiatische Forschungen», Bd. I, Heft 1. Weimar, 1927.
Eisner, 1966 — *J. Eisner.* Rukovět' slovanské archeologije. Praha, 1966.
Eliade, 1949a — *M. Eliade.* Traité d'Histoire des Religions. Paris, 1949
Eli[illegible]) — *M. Eliade.* Le Mythe de l'Eternel Retour. Paris, 1949.
Eliade, 1951 — *M. Eliade.* Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.
Eliade, 1957 — *M. Eliade.* Centre du Monde. Temple. Maison. Roma, 1957.
Eliade, 1959 — *M. Eliade.* Structure et fonction du mythe cosmogonique. «Sources orientales», I. Paris, 1959.
Eliade, 1965 — *M. Eliade.* Le Sacré et le Profane. Paris, 1965.
Eliade, 1960 — *M. Eliade. Sūtrātman, Catena Aurea.* «Festgabe für H. Lommel». Wiesbaden, 1960.
Ellis, 1890 — *A. B. Ellis.* The Ewe-Speaking Peoples of the Slave-Coast of West Africa. London, 1890.
Erben, 1864 — *K. J. Erben.* Prostonarodní české písně a říkadla. Praha, 1864.
Falk, 1951 — *K.-O. Falk.* Dneproforsarnas namn i kejsar Konstantin VII Porfyrogennetos' *De administrando imperio.* Lund, 1951.
Federowski, — *M. Federowski.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. 1—2. Kraków, 1897—1902.
Filip, 1969 — *J. Filip.* Enzyklopädisches Handbuch zur Ur-und Frühgeschichte Europas. II. Prag, 1969.
Fischer, 1927 — *A. Fischer.* Kult Welesa u Słowian. «Mélanges V. Tille», Praha, 1927.
Fletcher, 1904 — *A. C. Fletcher.* A Pawnee ceremony. «22nd Annual report of the Bureau of American Ethnology». Washington, 1904.
Fletcher and La Flèche, 1907 — *A. C. Fletcher and F. La Flèche.* The Omaha tribe. «27th annual report of the Bureau of American ethnology». Washington, 1905—1906.
Folclor Olt. — Munt., 1967 — Folclor din Oltenia și Muntenia. București, 1967.
Fontenrose, 1959 — *J. Fontenrose.* Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins. Berkeley and Los Angeles, 1959.
Forke, 1925 — *A. Forke.* The world conception of the Chinese. London, 1925.

Fox, 1928 — *H. M. Fox.* Selene, or Sex and the Moon. London, 1928.
Francke, 1901 — *A. H. Francke.* The Ladakhi Pre-Buddish marriage ritual. «Indian Antiquary», vol. 30, 1901.
Fraenkel, 1962. — *E. Fraenkel.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Göttingen, 1962.
Francke, 1923 — *A. H. Francke.* Tibetische Hochzeitslieder. Hagen und Darmstadt, 1923.
Frankfort, 1948 — *H. Frankfort.* Kingship and the gods. London, 1948.
Frashëri, 1936 — *S. Th. Frashëri.* Folklor Shqiptar. Durrës, 1936.
Friedrich, 1960 — *J. Friedrich.* Hethitisches Keilschrift—Lesebuch, Teil I, Lesestücke. Heidelberg, 1960.
Friedrich, 1961 — *J. Friedrich.* Hethitische Wörter für «Wolle», «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen», Bd. 77, 1961, Heft 3/4.
Friedrich, 1970 — *P. Friedrich.* Proto-Indo-European trees. Chicago, 1970.
Frobenius, 1912 — *L. Frobenius.* Und Afrika sprach. . . Berlin, 1912.
Frobenius, 1924 — «Dämonen des Sudan», hrsg. von L. Frobenius («Atlantis», Bd. VII). Jena, 1924.
Gardiner, 1961 — *A. H. Gardiner.* Egypt of the Pharaohs. Oxford, 1961.
Gasparini, 1962 — *E. Gasparini.* L'orizzonte culturale del «mir». «Ricerche slavistiche», t. X, 1962.
Gaster, 1950 — *H. Gaster.* Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East. New York, 1950.
Gavazzi, 1939 — *M. Gavazzi.* Dodina dana hrvatskih narodnih običaja. I. Zagreb, 1939.
Genzmer, 1949 — *F. Genzmer. Da signet Christ — thu biguol'en Vuodan.* «Arv», Stockholm, 1949.
Georgiewa, 1965 — *I. Georgiewa.* Der wildragende thrakische Reitergott. «Eirene IV. Studia Graeca et Latina». Praga, 1965.
Gernet, 1961 — *J. Gernet.* L'âge du fer en Chine. «L'homme», t. I, 1961, № 1.
Gerullis, 1922 — *G. Gerullis.* Die altpreußischen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922.
Gibbon, 1964 — *W. B. Gibbon.* Asiatic Parallels in North American Star Lore: Ursa Major. «Journal of theAmerican Folklore», vol. 77, 1964.
Gimbutas, 1958 — *M. Gimbutas.* Ancient symbolism in Lithuanian folk art. «Memoirs of the American Folklore Society», vol. 49, 1958.
Goetze, 1969 — *A. Goetze.* Some groups of ancient Anatolian proper names. «Language», vol. 30, 1954, № 3.
Gołębiowska, 1964 — *T. Gołębiowska.* Terenowie nazwy Orawskie. Kraków, 1964.
Granet, 1934 — *M. Granet.* La pensée chinoise. Paris, 1934.
Granet, 1951 — *M. Granet.* La religion des chinois. Paris, 1954 (2-ème édition).
Granet, 1953 — *M. Granet.* La droite et la gauche en Chine. Études sociologiques sur la Chine. Paris, 1953.
Güterbock, 1951—1952 — *H. G. Güterbock.* The song of Ullikummi. — «Journal of Cuneiform Studies», vol. V—VI, 1951—1952.
Güterbock, 1954 — *H. G. Güterbock.* Religion und Kultur der Hethiter. «Neuere Hethiterforschung» («Historia», Einzelnschriften, Hft. 7). Wiesbaden, 1964.
Güterbock, 1961 — *H. G. Güterbock.* The North-Central area of Hittite Anatolia. «Journal of Near Eastern Studies», vol. XX, 1961, № 2.
Güterbock, 1967 — *H. G. Güterbock.* The Hittite conquest of Cyprus reconsidered. «Journal of Near Eastern Studies», vol. 26, 1967, № 2.
Gutmann, 1909 — *B. Gutmann.* Dichtungen und Denken der Dschagganeger. Leipzig, 1909.
Guthry, 1965 — *W. K. C. Guthry.* A History of Greek Philosophy, vol. II. Cambridge, 1965.
Haddad, 1969 — *H. S. Haddad.* «Georgic» cults and saints of the Levant. «Numen», vol. 16, 1969, fasc. 1.
Hambley, 1931 — *W. D. Hambley.* Serpent worship in Africa. Chicago, 1931.

Hammerich, Jakobson, 1970 — Tönnies Fenne's Low German Manual of spoken Russian, vol. II, ed. by L. L. Hammerich and R. Jakobson. Copenhagen, 1970.
Hamp, 1967 — *E. P. Hamp.* On the notions of «stone» and «mountain» in Indo-European. «Journal of Linguistics», vol. 3, 1967, № 1.
Harva, 1952 — *U. Harva.* Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki, 1952.
Heffler, 1931 — *F. Heffler.* Krisnice i zeleni Jure u karlovačkoj okolici u XIX stoljeću. «Narodna starina», knj. X, 1931.
Heine von Geldern, 1930 — *R. Heine von Geldern.* Weltbild und Bauform in Südasien. «Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens», Bd. II, 1930.
Henning, 1965 — *W. Henning.* A Sogdian god. — BSOAS, vol. XXVIII, 1965, pt. 2.
Hertz, 1928 — *R. Hertz.* La prééminence de la main droite. «Mélanges de sociologie religieuse et folklore». Paris, 1928.
Hertz, 1960 — *R. Hertz.* Death, and the Right Hand. London, 1960.
Hicks, 1966 — *D. Hicks.* A structural analysis of Aweikoma symbolism. «Ethnos», vol. 31, 1966, № 1—4.
Hillebrandt, 1897 — *A. Hillebrandt.* Rituallitteratur, Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897.
Hill-Tout, 1904 — *C. Hill-Tout.* Ethnological report on the Stéélis and Skaúlits tribes of the Halōkmēlen Division of the Salish of British Columbia. «Journal of the Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland», vol. 34, 1904.
Hill-Tout, 1907 — *C. Hill-Tout.* The natives of British North America. London, 1907.
Hocart, 1928 — *A. M. Hocart.* Indo-European kinship system. «Ceylon Journal of Science», Section G, vol. I. Colombo, 1924—1928.
Hocart, 1933. *A. M. Hocart.* Winnibago dichotomy. «Man», 33, 1933.
Hocart, 1936 — *A. M. Hocart.* Kings and councillors. Cairo, 1936 (2 edition. Chicago, 1970).
Hocart, 1950 — *A. M. Hocart.* Caste. A comparative study. London, 1950.
Hocart, 1952. — *A. M. Hocart.* The Northern states of Fiji. London, 1952.
Hocart, 1970 — *A. M. Hocart.* The life-giving myth and other essays. London, 1970.
Holub—Kopečný, 1952 — *J. Holub, F. Kopečný.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1952.
Hopfner, 1913. — *Th. Hopfner.* Die Tierkult der Alten Ägypter. Wien, 1913.
Huestis, 1968 — *E. Huestis.* Bororo spiritism as revitalization. «Practical anthropology», vol. 10, 1963, № 4.
Huzjak, 1957 — *V. Huzjak.* Zeleni Jurai (Publikacije Etnološkoga Seminara Filozofskog Fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2). Zagreb, 1957.
Ichisada, 1966 — *Niyazaki Ichisada.* Le développement de l'idée de divination en Chine. «Mélanges de sinologie offerte à M. Paul Demiéville». «Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises», II. Paris, 1966.
Ishwaran, 1966 — *K. Ishwaran.* Tradition and economy in village India. New York, 1966.
Ivanov, 1971 — *V. V. Ivanov.* A propos G. Dumézil. «La religion archaïque romaine». «Essays in semiotics», Paris — The Hague, 1971.
Ivanov, Toporov, 1970 — *V. Ivanov et V. Toporov.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma. «Echanges et communications. Mélanges offert à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60 ème anniversaire». Paris — The Hague, 1970.
Ivanov, Toporov, 1973 — *V. Ivanov, V. Toporov.* A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root **vel-*. «Baltistica», IX (1), 1973.
Jagić, 1890 — *V. Jagić.* Der grüne Georg. — Afslph. Bd. XII. 1890.
Jakob-Rost, 1966 — *L. Jakob-Rost.* Zu einigen hethitischen Kultfunktionären. «Orientalia», vol. 35, 1966, S. 417—422.

Jakobson, 1950 — *R. Jakobson.* Slavic Mythology. «Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend», vol. I. New York, 1950.

Jakobson, 1955 — *R. Jakobson.* While reading Vasmer's dictionary. «Slavic Word», vol. 11, 1955, № 4. (=R. Jakobson. «Selected Writings», vol. II. The Hague, 1971).

Jakobson, 1966 — *R. Jakobson.* Selected Writings, vol. IV. The Hague, 1966.

Jakobson, 1969 — *R. Jakobson.* The Slavic God Veles and his Indo-European cognates. «Studi linguistici in onore di Vittore Pisani». Torino, 1969.

Jakobson, 1971a — *Roman Jakobson.* Selected Writings, II. The Hague — Paris, 1971.

Jeseńský, 1898 — *E. Jeseńský.* Spievanie Jura. — «Sborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti», III. 1898.

Jespersen, 1956 — *O. Jespersen.* Growth and Structure of English Language. Oxford, 1956. Ninth Edition.

Jireček, 1875 — *J. Jireček.* O slovanském bohu Velesu. — ČMČ, 1875.

Jireček, 1893 — *J. Jireček.* Badnjak im 13. Jh. — AfslPh. Bd. 15, 1893.

Jobes, 1962 — *G. Jobes.* Dictionary of mythology, folklore and symbols, vol. 2. New York, 1962.

Josephson, 1972 — *F. Josephson.* The Function of the sentence particles in Old and Middle Hittite. Uppsala, 1972.

Jucquois, 1964 — *A. Jucquois.* «Revue hittite et asianique». 1964.

Kammenhuber, 1959 — *A. Kammenhuber.* Esquisse de grammaire palaïte. — BSL, 54, 1959.

Kapelrud, 1952 — *A. S. Kapelrud.* Baal in the Ras Shamra Texts. Copenhagen. 1952.

Kazarow, 1938 — *G. Kazarow.* The Thracian Rider and Saint George. «Antiquity», 12, 1938.

Kersten, 1869 — *O. von Kersten.* Baron Karl Klaus von der Decken's Reisen in Ost Afrika in den Jahren 1859 bis 1861. Bd. I—II. Leipzig, 1869.

Kirk, 1954 — *G. S. Kirk.* Heraclitus. The Cosmic Fragments. Cambridge, 1954.

Kokot, 1926 — *I. Kokot.* Dvije «jurjevske» popijevke iz Prigorja. «Sv. Cecilija», XX, 1926.

Kollar, 1953 — *J. Kollar.* Národnie spievanky. Bratislava, 1953.

Koschier, 1956 — *E. Koschier.* Das Georgijagen («*Šent Jurja jahat*») in Kärnten. «Carinthia» I, Hf. 3—4. 1956.

Kostrzewski, 1955 — *J. Kostrzewski.* Wielkopolska w pradziejach. Warszawa—Wrocław, 1955.

Kotnik, 1930 — *F. Kotnik.* Jurjevske popijevke iz Hrvatskog Zagorja. «Glasnik sv. Josipa», 4, 1930.

Krahe, 1955 — *H. Krahe.* Die Sprache der Illyrier. 1. Die Quellen. Wiesbaden, 1955.

Kramer, 1938 — *S. N. Kramer.* Gilgamesh and the Hulluppatree. (Oriental Institute of Chicago. Assyriological studies, № 10). Chicago, 1938.

Kramer, 1944 — *S. Kramer.* Sumerian Mythology. Philadelphia, 1944.

Krappe, 1931—1932 — *A. H. Krappe.* Les dieux jumeaux dans la religion germanique. «Acta philologica Scandinavica». — «Tidsskrift for Nordisk Sprogvidenskap», Bd. VI, 1931—1932.

Krauss, 1885 — *F. S. Krauss.* Sitte und Brauch der Südslaven. Wien, 1885.

Krickeberg, 1928 — «Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca», übersetzt, eingeleitet und erläutert von W. Krickeberg. Jena, 1928.

Kronasser, 1961 — *H. Kronasser.* Fünf hethitische Rituale. «Sprache», Bd. 7, 1961.

Krumbacher, 1911 — *K. Krumbacher.* Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. (K. Bayr. Ak. d. Wiss., Phil. Hist. Kl., 25, 3, 1911).

Kuiper, 1964 — *F. B. Kuiper.* The Bliss of Aša. «Indo-Iranian Journal», vol. VIII, 1964.

Kümmel, 1967 — *H. M. Kümmel.* Ersatzrituale für den hethitischen König. («Studien zu Boğazköy-Texten», Heft 3). Wiesbaden, 1967.

Kupiszewski, Węgielek-Januszewska, 1959 — *W. Kupiszewski, Z. Węgielek-Januszewska.* Słownictwo Warmii i Mazur, Astronomia ludowa miary czasu i meteorologie. Wrocław, 1959.
Kupiszewski, 1969 — *W. Kupiszewski.* Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego. Warszawa, 1969.
Kurath, 1958 — *G. P. Kurath.* Game Animal Dances of the Rio Grande Pueblos. «Southwestern Journal of Anthropology», 14, 1958, № 4.
Kurath, 1960 — *G. P. Kurath.* Calling the Rain Gods. «Journal of the American Folk-Lore» 73, 1960, № 290.
Kuryłowicz, 1935 — *J. Kuryłowicz.* Études indoeuropéennes. Kraków, 1935.
Kuryłowicz, 1958 — *J. Kuryłowicz.* Dnieprowe progi. «Słownik starożytności słowiańskich. Warszawa, 1958.
Küster, 1913 — *E. Küster.* Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Gießen, 1913.
Kylymnyk, 1957 — *S. Kylymnyk.* Calendar Year in Ukrainian Folklore. Winnipeg, 1957 (=Proceedings of the Ukrainian Research Institute of Volyn, № 9).
La Flèche, 1916 — F. La Flèche. Right and Left in Usage Ceremonies. Holmes Anniversary Volume. Washington, 1916.
Laming-Emperaire, 1962 — *A. Laming-Emperaire.* La signification de l'art rupestre paléolithique. Méthode et applications. Paris, 1962.
Laroche, 1962 — *E. Laroche.* Un «ergatif» en indo-européen d'Asie-Mineure. — BSL, 57, 1962.
Laroche, 1959 — *E. Laroche.* Dictionnaire de la langue louvite. Paris, 1959.
Laroche, 1965 — *E. Laroche.* Textes mythologiques hittites en transcription. 1 partie: Mythologie anatolienne. «Revue hittite et asianique», t. XXIII, 1965, fasc. 77.
Laroche, 1968 — *E. Laroche.* Textes mythologiques hittites en transcription. 2 partie: Mythologie d'origine étrangère. «Revue hittite et asianique», t. XXIV, 1968, fasc. 82.
Laroche, 1969 — *E. Laroche.* Les noms anatoliens du «dieu» et leur dérivés. «Journal of cuneiform studies», vol. 21 (1967). New Haven, 1969.
Laroche, 1969a — *E. Laroche.* Les dieux de Yasilikaya. «Revue hittite et asianique», v. XXVII, 1969, fasc. 85.
Laroche, 1971 — *E. Laroche.* Catalogue des textes hittites. Paris, 1971.
LATS, 1959 — Lietuvių TSR administracinis-teritorinis suskirstymas. Vilnius, 1959.
Lehman, 1967 — *F. K. Lehman.* Burma: Kayal society as a function of Shan Burma-Karen context. Contemporary change in traditional societies, ed. by J. H. Steward. Vol. II. Asian rural societies. London, 1967.
Lejeune, 1953 — *M. Lejeune.* Voltiomnos, Volsomnos, Volsounos. — BSL, LXIX (1953).
Leon-Portilla, 1959 — *M. Leon-Portilla.* La filosofia nahuatl. Mexico, 1959.
Lerch, 1940 — *E. Lerch.* Die Ausdrücke für «rechts» und «links» und die religiösen Vorstellungen. «Sprachkunde», № 3—4. 1940.
Leroi-Gourhan, 1964 — *A. Leroi-Gourhan.* Les religions de la préhistoire (Paléolithique). Paris, 1964.
Leroi-Gourhan, 1965 — *A. Leroi-Gourhan.* Préhistoire de l'art occidental. Paris, 1965.
Leumann, 1950 — *M. Leumann.* Homerische Wörter. (Schweiz. Beitr. z. Altertumwiss., Heft 3). Zürich, 1950.
Leumann, 1959 — *M. Leumann.* Kleine Schriften. Zürich und Stuttgart, 1959.
Lévi-Strauss, 1949 — *C. Lévi-Strauss.* Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949.
Lévi-Strauss, 1955 — *C. Lévi-Strauss.* Tristes tropiques. Paris, 1955.
Lévi-Strauss, 1956 — *C. Lévi-Strauss.* Les organisations dualistes existent-elles? «Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde», Deel 112. 1956, 2e aflev.
Lévi-Strauss, 1958. — *C. Lévi-Strauss.* Anthropologie structurale. Paris, 1958.
Lévi-Strauss, 1959 — *C. Lévi-Strauss.* La geste d'Asdiwal. «Ecole pratique des Hautes Etudes», Annuaire, année 1958—1959.

Lévi-Strauss, 1962 — *C. Lévi-Strauss*. La pensée sauvage. Paris, 1962.
Lévi-Strauss, 1962a — *C. Lévi-Strauss*. Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1962.
Lévi-Strauss, 1964 — *C. Lévi-Strauss*. Mythologiques. I. Le cru et le cuit. Paris, 1964.
Lévi-Strauss, 1966 — *C. Lévi-Strauss*. Mythologiques. II. Du miel aux cendres. Paris, 1966.
Lévi-Strauss, 1968 — *C. Lévi-Strauss*. Mythologiques. III. L'origine des manières de table. Paris, 1968.
Lévi-Strauss, 1968a — *C. Lévi-Strauss*. Les structures élémentaires de la parenté. 2 éd. Paris, 1968.
Lévi-Strauss, 1971 — *C. Lévi-Strauss*. Mythologiques. IV. L'homme nu. Paris, 1971.
Lewicki, 1945 — *T. Lewicki*. Polska i kraje sąsiednie w świetle «Księgi Rogera» geografa arabskiego z XII w. Al-Idrisi'ego, Część 1. Kraków, 1945.
Leyding, 1959 — *Leyding*. Słownik nazw mazowieckich. Warszawa, 1959, 11.
Li, 1967 — *Lindy Li Mark*. Patrilateral cross-cousin marriage among the Magrie Miao: preferential or prescriptive. «American anthropologist», vol. 69, 1967, № 1, p. 61.
Lindenbaum, 1968 — *S. Lindenbaum*. Woman and the left hand: social status and symbolism in East Pakistan. «Mankind», vol. 6, 1968, № 11.
Lloyd, 1966 — *G. E. R. Lloyd*. Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought. Cambridge, 1966.
Loorits, 1932 — *O. Loorits*. Das Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument bei den Esten. «Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. 1930». Tartu, 1932.
Lovšin, 1925 — *V. Lovšin*. Zeleni Juraj među Bijelim Kranjicima. «Sv. Cecilija». XIX, 1925.
Lučić, 1921 — *F. Lučić*. Proslava sv. Jurju u Turopolju. «Sv. Cecilija», XV, 1921.
Lüders, 1940 — *H. Lüders*. Pali *bondi-* und Verwandtes. «Philologica Indica». Göttingen, 1940.
LUEV, 1963 — Lietuvių TSR upių ir ežerų vardynas. Vilnius, 1963.
Machek, 1957 — *V. Machek*. Etymologický slovník jazyka českégo a slovenského. Praha, 1957.
Madsen, 1960 — *W. Madsen*. Christo-paganism: a study of Mexican religious syncretism. Middle American Research Institute. Tulane university. 2 ed., 1960.
Mandoki, 1963 — *L. Mandoki*. Asiatische Sternnamen. «Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Fölker», Budapest, 1963.
Manker, 1950 — *E. Manker*. Die Lappische Zaubertrommel. II. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens. Stockholm—Uppsala, 1950.
Mahnhardt, 1875 — *W. Mahnhardt*. Die lettischen Sonnenmythen. «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 7, 1875.
Mannhardt, 1904 — *W. Mannhardt*. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin, 1904.
Mannhardt, 1905 — *W. Mannhardt*. Wald- und Feldkulte. I—II. Berlin, 1905.
Mannhardt, 1936 — *W. Mannhardt*. Letto-Preussische Götterlehre. Rīgā, 1936.
Mansikka, 1921 — *V. I. Mansikka*. Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. Helsingfors, 1921.
Marić, 1938 — *R. Marić*. Die thrakische Reiter — eine Heilige Gottheit. «Revue internationale des études balkaniques». Beograd, 1938.
Marolt, 1936 — *F. Marolt*. Tri obredja iz Bele Krajine. «Slovenske narodoslovne študije», II, 1936.
Maspero et Balasz, 1967 — *H. Maspero et E. Balasz*. Histoire et institutions de la Chine ancienne (des origines au XIIe siècle après J.-C.). «Annales du Musée Guimet», t. LXXIII. Paris, 1967.
Maybury-Lewis, 1970 — *D. Maybury-Lewis*. Science or bricolage? «Claude Lévi-Strauss, The anthropologist as hero», ed. by E. N. Hayes and T. Hayes. Cambridge, Mass., 1970.
Mayer, 1951 — *A. Mayer*. Zwei Inselnamen in der Adria. — KZ, 70, 1951.

Mayer, 1957 — *A. Mayer.* Die Sprache der alten Illyrier. Bd. 1—2. Wien, 1957—1959.
Mayrhofer, 1966 — *M. Mayrhofer.* Hethitisches und arisches Lexikon. «Indogermanische Forschungen», Bd. 70, 1966.
Mbledhës, 1961 — Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar, II. Tiranë, 1961.
Megas, 1963 — *G. Megas.* Greek Calendar Customs. Athens, 1963.
Meggitt, 1964 — *M. J. Meggitt.* Male-female relationship in the highlands of Australish New Guinea. «American anthropologist», vol. 66, 1964, № 4, pt. 2; special publication «New Guinea, The Central Highlands».
Melicherčík, 1959 — *A. Melicherčík.* Slovenský folklór. Bratislava, 1959.
Mendelsohn, 1955 — *J. Mendelsohn* (ed.). Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religions Texts and Ugaritic Epics. New York, 1955.
Meriggi, 1953 — *P. Meriggi.* I miti di Kumarbi, il Cronos churrico. «Nova Atheneum», 1953.
Meringer, 1904 — *R. Meringer.* — IF, Bd. 16, 1904.
Métraux, 1942 — *A. Métraux.* The natives tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso. Washington, 1942.
Métraux, 1967 — *A. Métraux.* Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Paris, 1967.
Meyer, 1921 — *E. H. Meyer.* Deutsche Volkskunde. Leipzig, 1921.
Meyer, 1937 — *J. J. Meyer.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich—Leipzig, 1937.
Mihailov, 1970 — *G. Mihailov.* Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae. Vol. I. Serdicae, 1970.
Miller, 1972 — *J. Miller.* Priority of the left. «Man», v. 7, 1972, № 4.
Morenz, 1958 — *S. Morenz.* Rechts und links in Totengericht. «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde», Bd. 82, 1958.
Moszyński, 1928 — *K. Moszyński.* Zwyczaje świętojańskie na zachodniem Polesiu. «Lud słowiański», t. I, z. 1, 1928.
Moszyński, 1929 — *K. Moszyński.* Białoruski *spor* i *sparỳš.* «Lud słowiański», I, 1929, B.
Moszyński, Polesie — *K. Moszyński.* Polesie wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1928.
Moszyński, 1939 — *K. Moszyński.* Kultura ludowa Słowian, cz. II, Kultura duchowa. Kraków, 1939.
Mülenbachs-Endzelīns — *K. Mulenbacha* (un *J. Endzelīna*). Latviešu valodas vārdnīca, I—IV. Rīgā, 1923—1932.
Müller, 1938 — *W. Müller.* Kreis und Kreuz. Berlin, 1938.
Müller, 1954 — *W. Müller.* Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954.
Müller, 1955 — *W. Müller.* Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955.
Müller, 1958 — *W. Müller.* Stufenpyramiden in Mexiko und Kambodscha. — «Paideuma», Bd. 6, Hf. 8, 1958.
Müller, 1961 — *W. Müller.* Die heilige Stadt, *Roma quadrata*, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart, 1961.
Muşlea-Bîrlea, 1970 — *I. Muşlea, O. Bîrlea.* Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970.
Navratil, 1879 — *I. Navratil.* «Zeleni Juraj» (Jurij). «Letopis Matice slovenské», 1879.
Nebesky, 1956 — *R. de Nebesky-Wojkowitz.* Orakles and demons of Tibet. 's-Gravenhage, 1956.
Neckel, 1913 — *G. Neckel.* Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben. Leipzig, 1913.
Needham, 1956 — *J. Needham.* Science and civilisation in China. Vol. II. History of scientific thought. Cambridge, 1956.
Needham, 1969 — *J. Needham.* The grand titration. London, 1969.
Needham, 1958 — *R. Needham.* A structural analysis of Purum society. «American Anthropologist», vol. 60, 1958.

Needham, 1959 — *R. Needham*. An analitical note on the Kom of Manipur. «Ethnos», vol. 24, 1959, № 3—4.
Needham, 1960 — *R. Needham*. The left hand of the Mugwe: an analitical note on the structure of Meru symbolism. «Africa», vol. 30, 1960, № 1.
Needham, 1962 — *R. Needham*. Genealogy and category in Winmunkan Society. «Ethnology», vol. 1, 1962, № 2.
Needham, 1968 — *R. Needham*. Рецензия на кн.: *H. te Velde*. Seth, God of confusion «American Anthropologist», vol. 70, 1968, № 5.
Negelein, 1928 — *J. von Negelein*. Die Begriffe «rechts» und «links» in der indischen Mantik. «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», Bd. 6, 1928.
Neuhoff, 1967 — *O. Neuhoff*. Gabon. Bonn, 1962.
Niederle, 1924 — *L. Niederle*. Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů. II. Praha, 1924.
Nilsson, 1950 — *M. P. Nilsson*. Geschichte der griechischen Religion. Bd. II. München, 1950.
Ohnuki-Tierney, 1969 — *E. Ohnuki-Tierney*. Concepts of time among the Ainu of the Northwest coast of Sakhalin. «American Anthropologist», vol. 71, 1969, № 3.
Olrik, 1905 — *A. Olrik*. Tordenguden og hans dreng. «Danske Studier», 1905.
Olrik, 1906 — *A. Olrik*. Tordenguden og hans dreng i Lappernes myteverden. «Danske Studier», 1906.
Oppenheim, 1947 — *A. L. Oppenheim*. Mesopotamian mythology. I. «Orientalia», N. S., v. XVI, 1947.
Ortiz, 1965 — *A. Ortiz*. Dual organisation as an operational concept in the Pueblo Southwest. «Ethnology», vol. 4. 1965, 4.
Otrębski, 1965 — *J. Otrębski*. Gramatyka języka litewskiego, T. II. Nauka o budowie wyrazów. Warszawa, 1965.
Otten, 1942 — *H. Otten*. Die Überlieferung des Telepinu-Mythus. «Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft», 46, Bd., 1. Hf. Leipzig, 1942.
Otten, 1951 — *H. Otten*. Pirva — der Gott auf dem Pferde. «Jahrbuch für kleinasiatische Forschung», Bd. 2, Heft 1, 1951.
Otten, 1951 — *H. Otten*. «Bibliotheca Orientalis», VIII, № 6, 1951.
Otten, 1958 — *H. Otten*. Hethitische Totenritual. Berlin, 1958.
Otten, 1963 — *H. Otten*. Die Berg- und Flußlisten im Hišuwa-Festritual. «Zeitschrift für Assyriologie». Neue Folge, Bd. 15 (59), 1963.
Otten, 1967 — *H. Otten*. Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazilikaya. Eine Entgegnung. «Zeitschrift für Assyriologie», Neue Folge, 24 (58 Ed.), 1967.
Otten, Souček, 1969 — *H. Otten, V. Souček*. Althethitisches Ritual für das Königspaar. 1969.
Page, 1968 — *R. I. Page*. The Old English rune eoh íh 'yewtree'. «Medium aevum», vol. XXXVII. 1968, № 2.
Pagel, 1935 — *W. Pagel*. Religious motives in the medical biology of the seventeenth century. «Bulletin of the John Hopkins Institute of the History of Medicine», 1935, vol. 3.
Palmer, 1950 — *L. R. Palmer*. The Indo-European origin of Greek justice. «Transactions of the Philological society». London, 1950.
Papahagi, 1963 — *T. Papahagi*. Dicţionarul dialectului aromîn general şi etimologic. Bucureşti, 1963.
Parsons, 1939 — *E. C. Parsons*. Pueblo Indian religion, v. I. Chicago, 1939.
Passov, 1860 — *A. Passov*. Popularia carmina Graeciae recentioris. Lipsiae, 1860.
Pauli, 1839 — «Pieśni lu[illegible]skiego w Galicyi zebrał Pauli Ign. Żegota», I, 1. Lwów, 1839.
Pedersen, 1938 — *H. Pedersen*. [illegible]ethitisch und die andere indo-europäische Sprachen. København, 1938.
Petrovici, 1935 — *E. Petrovici*. Folklor din Valea Almăjului (Banat). «Anuarul archivei de folklor». III. Bucureşti, 1935.
Pfiffig, 1964 — *A. J. Pfiffig*. Religio Igu[illegible]ina. Wien, 1964.

Pfiffig, 1968 — *A. J. Pfiffig.* «Sprache», Bd. XIV, 1968.
Pieris, 1956 — *R. Pieris.* Sinhalese social organization. Colombo, 1956.
Piggott, 1968 — *E. Piggott.* The beginnings of wheeled transport. «Scientific American», vol. 219, 1968, № 1.
Piggott, 1969 — *S. Piggott.* The earliest wheeled vehicles and the Caucasian evidence. «Proceedings of the Prehistoric society». London, 1969.
Pisani, 1930 — *V. Pisani.* Akmon e Dieus. «Archivio glottologico italiano», vol. XXIV, 1930.
Pisani, 1956 — *V. Pisani.* Slawische Miszellen. «For Roman Jakobson». The Hague, 1956.
Pisani, 1961 — *V. Pisani.* Der Gott als 'Verteiler' und armenisch astuac. «Handes Amsorya». Wien, 1961, № 75.
Pisani, 1965 — *V. Pisani.* Il paganesimo balto-slavo. «Storia degli religioni», vol. II. Torino, 1965.
Poezia, 1967 — Poezia obiceiurilor tradiţionale. Bucureşti, 1967, II.
Polívka, 1927 — *J. Polívka.* Vlčí pastýř. «Festschrift für Tille». Prag, 1927.
Polomé. 1953 — *E. Polomé.* L'étymologie du terme germanique *ansuz, 'dieu souverain'. «Études germaniques», 8, 1953.
Polomé, 1954 — *E. Polomé.* A propos de la déesse Nerthus. «Latomus», t. XIII, fasc. 2, 1954.
Polomé, 1970 — *E. Polomé.* The Indo-European component in Germanic religion. «Myth and law among the Indo-Europeans». Berkeley—Los Angeles, 1970.
Porzig, 1930 — *W. Porzig.* Illuyankas und Typhon. «Kleinasiatische Forschungen», Bd. 1, 1930.
Pouillon, 1970 — *J. Pouillon.* L'hôte disparu et les tiers incommodes. «Échanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire». Paris—The Hague, 1970.
Profous, 1951 — *A. Profous.* Místníjména v Čechách. Jejih vzník, původní význam a změny. Díl III, Praha, 1951.
Przyluski, 1933 — *J. Przyluski.* Pradakṣina et prasavya en Indochine. «Festschrift M. Winternitz». Leipzig, 1933.
Puhvel, 1969 — *J. Puhvel.* 'Meadow of the Otherworld' in Indo-European tradition. — KZ, Bd. 83, 1969.
Radcliff-Brown, 1926 — *A. B. Radcliff-Brown.* The rainbow serpent myth in Australia. «Journal od Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», vol. LVI. London, 1926.
Radin, 1923 — *P. Radin.* The Winnebago Tribe. «37th Annual Report, Bureau of American Ethnology» (1915—1916). Washington, 1923.
Radke, 1965 — *G. Radke.* Die Götter Altitaliens. Münster, 1965.
Ramat, 1963 — *P. Ramat.* I problemi della radice Indoeuropea bhag-. «AION», 5, 1963.
Read, 1936 — *J. Read.* Prelude to chemistry: an outline of alchemy, its literature and relationship. London, 1936.
Reichelt, 1909 — *H. Reichelt.* Der steinere Himmel. — KZ, 1909.
Renou, 1967 — *L. Renou.* Études védiques et paṇinéennes, fasc. 27, t. 16, 1967.
Rėza, 1958 — *L. Rėza.* Lietuvių liaudies dainos, I. Vilnius, 1958.
Riemschneider, 1953 — *M. Riemschneider.* Augengott und heilige Hochzeit. Leipzig, 1953.
Rigby, 1966 — *P. Rigby.* Dual symbolic classification among the Gogo of Central Tanzania. «Africa», vol. 36, 1966, № 1.
Rječnik JAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika Jugoslovenske Akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1880.
Rospond, 1951 — *S. Rospond.* Słownik nazw geograficznych Polski Zachodniej i Północnej. Cz. I. Wrocław—Warszawa, 1951.
Rowe, 1946 — *J. H. Rowe.* Inca culture at the time of the Spanish conquest. «Handbook of South American Indians», ed. by J. H. Steward, vol. 2. Washington, 1946.
Rudnyćkyi, 1916 — *S. Rudnyćkyi.* Ukraina. Land and Volk. Wien, 1916.

Ruppert, Thompson, Proskouriakoff, 1955 — *A. Ruppert, J. E. S. Thompson, T. Proskouriakoff*. Bonampak, Chiapas, Mexico. Copies of the Mural Paintings. «Carnegie Institution of Washington. Publications», 602, 1955.
RV — Rg-Veda (издание T. Aufrecht. Berlin, 1877 (=1955).
Sahlgren, 1952 — *J. Sahlgren*. Les noms suédois de torrents du Dniepr chez Constantin Porphyrogenète. «Onomata», I. Athènes, 1952.
Sahlins, 1958 — *M. Sahlins*. Social stratification in Polynesia. Seattle, 1958.
Schachermeyr, 1954 — *S. Schachermeyr*. Prähistorische Kulturen Griechenlands. «Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft». Bd. XXII (XLIV Halbband). Stuttgart, 1954.
Schmitt, 1967 — *R. Schmitt*. Dichtung und Dichtersprache der indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.
Schmidt, 1968 — *H. Schmidt*. Bṛhaspati und Indra. Wiesbaden, 1968.
Schneeweis, 1953 — *E. Schneeweis*. Feste und Volksbräuche der Sorben vergleichend dargestellt. Berlin, 1953.
Schneeweis, 1961 — *E. Schneeweis*. Serbokroatische Volkskunde, Erster Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.
Schneider, 1967 — *U. Schneider*. Jama und Jamī (RV X, 101). — «Indo-Iranian Journal», 1967, № 1.
Seippel, 1939 — *G. Seippel*. Der Typhonmythus. Greifswald, 1939.
Seler, 1907 — *E. Seler*. Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen. «Zeitschrift für Ethnologie», 39. Jahrgang, 1907, Hft. I u. II.
Seligman, 1910 — *C. G. Seligman*. The Melanesian of British New Guinea. Cambridge, 1910.
Sethe, 1922 — *K. Sethe*. Die ägyptischen Ausdrücke für rechts und links und die Hieroglyphen für Westen und Osten. «Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Hf. 2, 1922.
Shapera, 1930 — *J. Shapera*. The Khoisan peoples of South Africa. London, 1930.
Skardžius, 1943 — *P. Skardžius*. Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943.
Skardžius, 1964 — *P. Skardžius*. Dievas ir Perkūnas. Brooklynas, 1964.
Skeat, 1909 — *Skeat*. Malay Magic. London, 1909.
Skok, 1971 — *P. Skok*. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knj. 1. Zagreb, 1971.
Smith, 1925 — *V. J. Smith*. The Human Hand in Primitive Art. IV. Austin, 1925.
Sources Orientales, 1962 — Sources orientales. V. La lune, mythes et rites. Paris, 1962.
Specht, 1931—1932 — *F. Specht*. Die Flexion der n-Stämme in Baltisch-Slavischen und Verwandtes. — KZ, 59, 1931—1932.
Stanevičius, 1967 — *S. Stanevičius*. Raštai. Vilnius, 1967.
Stenders, 1796 —*G. F. Stenders*. Augstas gudrības gramata. Rīgā, 1796 (2-е изд.).
Steward, Faron, 1959 — *J. H. Steward, L. C. Faron*. Native peoples of South America. New York, 1959.
Ström, 1967 — *Ake V. Ström*. Indogermanisches in der Voluspá. — «Numen», vol. XIV, 1967, № 3.
Šašelj, 1930 — *I. Šašelj*. Zeleni Jurij v Bele Krajini. «Slovenec», 24.IV.1930.
Szemerényi, 1955 — *O. Szemerényi*. — KZ, 76, 1955.
Šušil, 1859 — *S. Šušil*. Moravské narodní písne. Brno, 1859.
Šmits, 1940 — *P. Šmits*. Latviešu mitolog'ija. Rīgā, 1926.
Šmits, 1940 — «Latviešu tautas ticējumi», sakrājis un sakartojis Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
Taclik, 1932 — *R. Taclik*. Jurjevska popijevka iz sela Gorniki. — «Sv. Cecilija», XXVI, 1932.
Talbot, 1926 — *A. P. Talbot*. The peoples of Southern Nigeria, v. II. London, 1926.
Tarasenka, 1958 — *P. Tarasenka*. Pėdos akmenije. Vilnius, 1958.
Taszycki, 1955 — *W. Taszycki*. Historia i znaczenie nazwy Wawel. — «Onomastica», I, 1955.

Taszycki, 1958 — *W. Taszycki*. Rozprawy i studia polonistyczne. I. Onomastyka. Wrocław—Kraków, 1958.
Teodorescu, 1874 — *G. D. Teodorescu*. Incercari critice unor credinţe, datine şi moravuri de popolui românu. Bucureşti, 1874.
Thausing, 1969 — *G. Thausing*. Aegyptiaca. 2. Über das dualistische Denken in alten Ägypten. «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Bd. 62, Wien, 1969.
Thieme, 1938 — *P. Thieme*. Der Fremdling im Ṛgveda. Leipzig, 1938.
Thite, 1970 — *Ganesh Umakant Thite*. Animal-sacrifice in the Brahmana-texts. «Numen», vol. 17, 1970.
Thompson, 1954 — *D. E. Thompson*. Maya paganism and christianity: a history of the fusion of two religions. Middle American Research Institute, Tulane University, 2 ed., 1954.
Tobolka, 1894 — *Zd. V. Tobolka*. O Velesovi. — «Český líd», III, 1894.
Trautmann, 1950 — *R. Trautmann*. Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins. Berlin, 1950.
Trautmann, 1948—1956 — *R. Trautmann*. Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen. I—III. Berlin, 1948—1956.
Turner, 1967 — *V. W. Turner*. The forest of symbols. New York, 1967.
Ujváry, 1963 — *Z. Ujváry*. Une coutume des Slaves du Sud: le «dodola». «Slavica», III. Debrecen, 1963.
Usener, 1896 — *H. Usener*. Götternamen. Frankfurt am Main, 1896.
Vaillant, 1960 — *G. C. Vaillant*. La civilisation azteca. Mexico, 1960 (3 éd.).
Van Windekens, 1963, 1965 — *A. J. van Windekens*. Etudes de phonétique tokharienne, V; VII. «Orbis», XII (1963), 2, XIV (1965), 1.
Vellay, 1904 — *C. Vellay*. Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammuz dans l'Orient antique, 1904.
Verbrugge, 1958 — *A. R. Verbrugge*. Le symbole de la main dans la préhistoire. Milly-la-Forêt, 1958.
Verbrugge, 1963 — *A. R. Verbrugge*. Note sur quelques représentations de la main. «L'Homme», t. 3, № 3, 1963.
Vian, 1960 — *F. Vian*. Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales. «Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne». Paris, 1960, p. 17—37.
Viennot, 1954 — *O. Viennot*. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. Paris, 1954.
Vieyra, 1965 — *M. Vieyra*. Ciel et enfers hittites (à propos d'un ouvrage récent). «Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale», v. 59, 1965, № 3.
Visaret, 1937 — Visaret e kombit. V. I—III. Tiranë, 1937.
Vrabie, 1970 — *G. Vrabie*. Folclorul. Obiect — Principii—Metodă—Categorii. Bucureşti, 1970.
Vries, 1933 — *J. de Vries*. The Problem of Loki. — FFC № 110, 1933.
Vries, 1957 — *J. de Vries*. Altgermanische Religionsgeschichte. I—II. Berlin, 1957.
Walcott, 1966 — *A. Walcott*. Hesiod and the East. London, 1966.
Walker et Sillans, 1962 — *A. Walker et R. Sillans*. Rites et croyances des peuples du Gabon. Paris, 1962.
Ward, 1968 — *D. Ward*. The divine twins. An Indo-European myth in Germanic tradition. «University of California Folklore Studies». 19, Berkeley and Los Angeles, 1968.
Wasilewski, 1958 — *T. Wasilewski*. O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskej Istrii. «Onomastyka», 6, 1958.
Wasson, 1956 — *R. G. Wasson*. Lightning-Bolt and Mushrooms. An Essay in Early Cultural Exploration. «For Roman Jakobson». The Hague, 1956.
Wasson, 1968 — *R. G. Wasson*. Soma. Divine Mushroom of immortality. New York, 1968.
Watkins, 1962 — *C. Watkins*. Indo-European metrics and the archaic Irish verse. «Celtica», vol. VI, 1962.
Watkins, 1962a — *C. Watkins*. OCS *jarъ*: Gr. ζωρός. — IJSLP, vol. 5, 1962.

Watkins, 1966 — *C. Watkins*. Italo-Celtic revisited. «Indo-European dialects». Los Angeles, 1966.
Watkins, 1969 — Indogermanische Grammatik, hrsg. von J. Kuryłowicz, Bd. III: Formenlehre, I Teil. Geschichte der indogermanischen Verbalflexion. Heidelberg, 1969.
Watkins, 1970 — *C. Watkins*. Studies in Indoeuropean legal language, institutions and mythology. «Proceedings of the Third Indo-European conference on Indo-European and the Indo-Europeans». Philadelphia, April, 1966. Philadelphia, 1970.
Watkins, 1970a — *C. Watkins*. Language of gods and language of men: remarks on some Indo-European metalinguistic traditions. «Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology», ed. by J. Puhvel, Berkeley—Los Angeles—London, 1970.
Watkins, 1972 — *C. Watkins*. — «Indo-European Studies» (Special report to the National Science foundation). Cambridge, 1972.
Wayman, 1959 — *A. Wayman*. Studies in Yama and Mara. «Indo-Iranian Journal», vol. 3, 1959.
Webster, 1958 — *T. B. L. Webster*. From Mycenae to Homer. London, 1958.
Werner, 1953 — *J. Werner*. Slawische Bronzefiguren aus Nordgriechenland. Berlin, 1953.
Werner, 1967 — *K. Werner*. Hethitische Gerichtprotokole. Wiesbaden, 1967.
West, 1971 — *M. L. West*. Early Greek philosophy and the Orient. Oxford, 1971.
Wieshoff, 1938 — *H. A. Wieshoff*. Concept of right and left in African cultures. «Journal of the American Oriental Society», vol. LIII, 1938.
Wikander, 1947 — *S. Wikander*. Pāndavasagan och Mahābhāratas mystiska förutsättningar. «Religion och Bibel», 6, 1947.
Witkowski, 1970 — *T. Witkowski*. Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen. — ZfSl., 15, 1970.
Wirtz, 1954 — *P. Wirtz*. Exorcism and the art of healing in Ceylon. Leiden, 1954.
Wittmann, 1964 — *H. Wittmann*. «Sprache», Bd. 10, 1964.
Woolner, 1967 — *D. Woolner*. New light on White Horse. «Folklore», vol. 78, 1967.
Wrenn, 1962 — *C. L. Wrenn*. Magic in Anglo-Saxon cemetery. «English and medieval studies. . . presented to J. H. R. Tolkien». London, 1962.
Wrenn, 1965 — *C. L. Wrenn*. Some earliest Anglo-Saxon cult symbols. «Franciplegus, Medieval and linguistic studies in honour of F. P. Magoun», ed. by J. B. Bessinger and R. P. Creed. New York, 1965.
Yalman, 1962 — *N. Yalman*. On some binary categories in Sinhalese religious thought. «Transactions of the New York Academy of Sciences», Ser. 11, 24, 1962.
Yalman, 1964 — *N. Yalman*. The structure of Sinhalese healing rituals. «Religion in South Asia», ed. by E. Harper. Seattle, 1964.
Yalman, 1966 — *N. Yalman*. Dual organization in central Ceylon. «Anthropological studies in Theravada Buddhism» («Yale University. Southeast Asia Series Cultural report series», № 13). New Haven, 1966.
Zbožinek, 1938 — *D. Zbožinek*. Jedan narodni običaj u Ivanjskoj i okolici na Đurđev-dan. «Vjesnik Etnografskog museja», IV, 1938.
Zečević, 1969 — *S. Zečević*. Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije — sa slovenskim i balkanskim paralelama. «Македонски фолклор». Скопје, 1969.
Zelenin, 1927 — *D. Zelenin*. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927.
Zíbrt, 1850 — *C. Zíbrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950.
Zíbrt, 1886 — *C. Zíbrt*. Něco o bohu Velesu. «Slovanský Sbornik», V, 1886.
Zwoliński, 1965 — *P. Zwoliński*. Hydronimia Wisły. Cz. 1. Wykaz nazw w układzie hydrograficznym. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965.
Žić, 1954 — *N. Žić*. O Perunowu kultu u Istri. «Historijski zbornik», 1954, nr. 1—4.

# УКАЗАТЕЛИ

## I. СЛОВА

### Индоевропейские реконструкции



### Праславянский



### Русский

## Белорусский



## Украинский



## Старославянский



## Болгарский



## Сербскохорватский



## Западнославянский (полабские, балтийские славяне)

**Авестийский**



**Осетинский**



**Хеттский**



**Лувийский**



**Палайский**



**Ликийский**



**Лидийский**



**Фракийский**



**Иллирийский**



**Фригийский**



**Албанский**



**Древнегреческий**

### Микенский греческий



### Новогреческий



### Тохарский



### Латинский



### Умбрийский



### Оскский



### Румынский



### Аромунский



### Этрусский



### Венетский



### Кельтские



### Древнеирландский



### Древнеисландский



### Древневерхненемецкий



### Средневерхненемецкий



### Готский



### Древнеанглийский



### Мордовский



### Вепсский



### Финский

## II. СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ РЕКОНСТРУИРОВАННОГО И ДРУГИХ ТЕКСТОВ

### А. Мотивы



### Б. Семантические элементы

I

## В. Обряды



## Г. Числа

**Бинарные оппозиции**



**Е. Морфологические персонажи и герои**

## ОГЛАВЛЕНИЕ